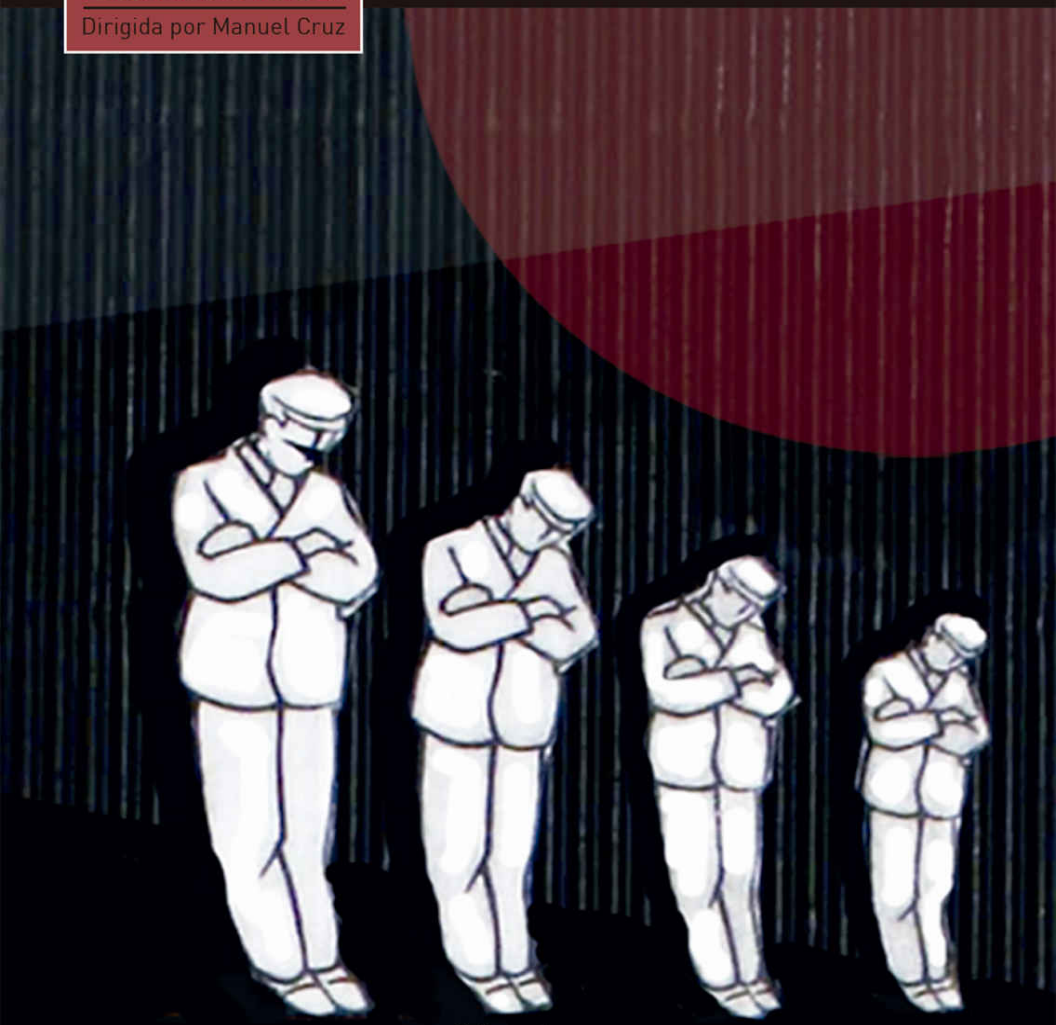
Antonio Valdecantos

Teoría del súbdito

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Antonio Valdecantos

Teoría del súbdito

Herder

Diseño de la cubierta: Caroline Moore
Edición digital: José Toribio Barba
© 2015, Antonio Valdecantos
© 2016, Herder Editorial, S.L., Barcelona
1.ª edición digital, 2016
ISBN DIGITAL: 978-84-254-3765-6

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prólogo

Primera parte. Las instituciones son tropos

§ 1. La deriva y la flecha

§ 2. Derivaciones circulares

§ 3. El linaje de las cosas

§ 4. *Spatio depellere paulum*

§ 5. La paradoja de la yema

§ 6. Una escurridiza metonimia

§ 7. Metonimias de continente y contenido, institucionales y de vínculo

§ 8. Otros tropos espaciales y vinculares

§ 9. Instituciones divinas

§ 10. Metonimia y homonimia

Segunda parte. La metamorfosis de las dos ciudades

§ 11. Piratas, bandidos, hechos y valores

§ 12. Homonimia y «valor»

§ 13. Conceptos agustinianos

§ 14. Politodicea y cortocircuito

§ 15. La metonimia doméstica

§ 16. Hogar, firma y marca

§ 17. El mercado como metonimia y como metáfora

§ 18. La homonimia del orden

§ 19. La institución sin límites

§ 20. El retorno de las dos ciudades

§ 21. La espada moral del mercado

§ 22. *Sermo doctrinae, terror disciplinae*

Tercera parte. Espacio público y tiempo público

§ 23. *Civitatis ipsius imago*
§ 24. El lugar de todas las cosas
§ 25. Persona de Estado y persona de súbdito
§ 26. Espacios de mandarines
§ 27. La superstición de la transparencia
§ 28. Expansión y aproximación
§ 29. La superstición del interés común
§ 30. La superstición del acuerdo
§ 31. Lo público y lo pragmático
§ 32. Retórica de la espontaneidad
§ 33. El cómputo público del tiempo
§ 34. Urgentes medidas desprivatizadoras
Cuarta parte. El súbdito, la teoría, la ironía y la justicia
§ 35. El concepto y el mal
§ 36. La curvatura de la justicia
§ 37. El arquero doblemente diestro
§ 38. La recta fortuna
§ 39. Política y verdad
§ 40. Ética de la mendacidad
§ 41. El lenguaje político como práctica extorsionadora
§ 42. La justicia de la teoría
§ 43. Poética del súbdito

Prólogo

Las ideas que nos hacemos de la política (incluso las forjadas por los más inteligentes y los más probos de entre nosotros) son casi siempre la consecuencia de alguna claudicación del entendimiento. Uno de los secretos mejor guardados del saber político, y del saber en general, es la inquietante noticia de que ninguna manera lúcida de mirar a los lazos de poder y dominio en que se enredan los humanos (o, tanto da, de imaginar o concebir vínculos que pudieran sustituir a los conocidos) produce una visión ordenada ni clara de aquello a lo que se dirige. En estas materias, la claridad y el orden no son hijas de las virtudes de la vista, sino de sus defectos. Las potestades y dominaciones humanas resultan infinitamente más confusas, y también más sórdidas y abismales, de lo que necesitan creer quienes viven de explicarlas ordenadamente, porque, en realidad, la materia a la que llamamos política apenas puede dotarse de forma, salvo en operaciones de asistencia intelectual a algún poder o de justificación de alguna servidumbre pasada, presente o futura, o en el sopor profesoral de quien tiene por oficio la disertación cansina sobre este género de cuestiones y la narración de su historia.

Quien teoriza sobre la política está condenado, salvo que se someta a una disciplina feroz, a dejarse seducir por cantos de sirena variadísimos que lo convencerán de la existencia (efectiva o posible) de cierta clase de orden propio de las cosas humanas, apto para componer una estampa abarcable por la vista y grata a los ojos, un cuadro cuyas figuras invitarán a una ecfrasis no siempre sencilla, pero sí tentadora para cierta clase de mentes, a menudo muy vigorosas. Descubrir el orden (pasado, presente o futuro) de la ciudad, mostrarlo en una exposición parejamente sistemática y proporcionar su justificación son tareas que el

pensamiento occidental ha reservado, en efecto, a talentos muy escogidos. Que ese orden sea el de la comunidad de los mortales, el de una naturaleza física que lo refleje y se someta a él, o quizá el de alguna ciudad divina, son variedades que no afectan a lo esencial. Lo que importa en la visión correcta de la ciudad es que el orden de la descripción se acomode a la descripción del orden, y, por ello, quien vea con claridad los tronos y principados humanos y los empeños de quienes los derriban ya tendrá escrita la mitad de la ecfrasis que se le solicita: si la imagen que obtiene de la ciudad es adecuadamente ordenada, también lo será la descripción de su visión, lo cual implica que cada parte estará en su sitio y que el ajuste entre ellas tendrá el grado de perfección que en cada caso corresponda. De ordinario, quien maldice la ciudad que ve y la describe como un cuadro espantoso lo hace porque lo visto no se parece en nada a la clase de orden que las personas virtuosas (entre ellas, sin duda ninguna, él mismo) son capaces de concebir con su visión clarividente. La justeza o justicia de la ciudad ordenadamente descriptible puede ser utópica, pero también realista y hasta de perfiles cínicos. Desde luego, el orden no expresa siempre una perfección ejemplar, y, de hecho, las descripciones más apreciadas lo serán a menudo de órdenes imperfectos (que estimulan nobles anhelos reformadores) y de expresiones fieles de la menesterosidad y contingencia humana. La utopía tiene su sitio en todo catálogo ordenado de las descripciones posibles de la ciudad, aunque también lo tiene, con abundantes motivos, el realismo de clase media que aprecia, por encima de todo, lo menos malo de entre lo posible. También, sin duda ninguna, otras formas de realismo más ácidas, según las cuales la política reproducirá las leyes de la selva, de la mafia o de la bolsa, leyes quizá poco gratas, pero, desde luego, implacables y perfectamente conocidas por ciencias nada anárquicas ni desordenadas. Contrariamente a épocas oscurantistas y a sociedades poco abiertas, la modernidad tardía no recomienda una única visión del orden. De he-

cho, para ella, el orden mismo se manifiesta en la posibilidad de elegir entre varias concepciones y, sobre todo, en alternarlas según necesidades o deseos.

Para teorizar sobre la ciudad es necesaria una ascesis despiadada que castigue con toda clase de rigores caer en la tentación de la forma. La tarea del teórico consiste en llevar al extremo —un extremo muy poco presentable en sociedad— la visión de las cosas como algo informe y desquiciado, que invita a desviar los ojos hacia otra parte y a olvidarse de lo que llegó a ser visto. El teórico querría perseverar en la visión de lo deformado, si bien la mera insistencia en ella está impedida por la naturaleza (o falta de naturaleza) de lo visto, y así quien contemple la ausencia de forma no contemplará propiamente nada, porque ningún objeto se le ofrecerá con la consistencia de aquello que tiene un sitio asignado y que lo ocupa ciñéndose a él. La mirada de este teórico dará bandazos constantes de un lugar a otro, sin que en ninguno de ellos llegue a constituirse un objeto apropiable, y la descripción de lo visto habrá de ser errática e incompleta, aunque no se complacerá en los encantos del vértigo ni en la orgía de las sensaciones trepidantes, sino que dará cuenta del desorden con la amarga lealtad de quien sabe que su propio entendimiento comparte las taras de aquello que describe. La teoría añadirá rigor al que de por sí se encierra en la ausencia de forma, y lo hará con la cólera contenida de quien, repudiando lo que mira, está sujeto al imperativo categórico de describirlo. Mostrar con precisión la imposibilidad de cumplir debidamente con ese imperativo es la más elevada tarea que le cabe al teórico, y en ella pueden alcanzarse grados de exactitud sorprendentes y admirables. En agudizar al máximo esa clase de precisión, y con la mayor disciplina posible, estriba el oficio de la teoría, y también, desde luego, en describir la clase de desorden en que ella misma consiste. La teoría llevada al extremo es una extrema ironía que raramente será apreciada como virtud y que,

de ordinario, resultará tan dañina para el teórico como para su entorno.

No somos ciudadanos ni lo seremos nunca. La noción de ciudadanía —tan querida y hasta venerada por la mayor parte de las ideologías y visiones del mundo disponibles— es un obstáculo para comprender la naturaleza de la política y, en particular, el aspecto que hoy presentan las relaciones de poder, dominación y sometimiento. Que, de hecho, no somos ciudadanos (salvo en las fórmulas de ciertos ritos, lo cual constituye todo un hecho y no debe despreciarse) y que la atribución habitual de ciudadanía es el baño de oro de una desabrida píldora constituyen, desde luego, verdades muy asentadas en cualquier cabeza no acomodada a la retórica oficial. Algo más difícil parece, sin embargo, negar que la ciudadanía tiene la forma de un proceso histórico y que, por mucha insatisfacción que haya de suscitar el estado presente de la cosa pública, pertenecemos a cierto curso temporal (iniciado antes o después, según versiones) que no podría entenderse sin un constitutivo impulso emancipador, tendente a sustituir (más pronto o más tarde, según autores) la condición del súbdito por la del ciudadano. Negar tal cosa implicaría tirar irresponsablemente por la borda, sin ofrecer nada a cambio, la mayor parte de las nociones con que (a izquierda y a derecha) se construye el tiempo histórico moderno y la ubicación que en él ocupa quien lo concibe. ¿O acaso podría aceptarse que la modernidad se sustrajera a ese singular campo magnético que recibe el nombre de «moral», bien como adjetivo, bien como sustantivo? ¿Qué quedaría del tiempo presente si no se lo supusiera imantado, con mayor o menor fuerza, por cierto impulso que, cubriendo de virtud a quien pronuncia esta palabra, se acostumbra a llamar «ético»? Pero incluso quienes nieguen —y no serán demasiados— que la modernidad apunta, por su propio concepto, a los consabidos ideales humanistas, y crean que es una época igual de sórdida o por lo menos tan ambivalente como cualquier otra, se reserva-

rán la posibilidad (alguno dirá el derecho) de mantener la ciudadanía como un ideal irrenunciable, como una exigencia racional o como el horizonte al que miran todas las disposiciones y pasiones políticas decentes.

La ciudadanía es la condición en virtud de la cual cabe postular cierta clase de orden justo de las cosas humanas, distinto del correspondiente a la supervivencia, a la satisfacción de los impulsos naturales, a la competencia y a la ganancia, así como lo relativo a los afectos, lealtades y convicciones que, precisamente por oposición a lo político o público, suelen llamarse privados. Que la vida común está violentamente economizada en nuestro tiempo y que lo acontecido en el último lustro representa un brutal paso de gigante en ese camino son verdades difíciles de negar, tanto para los que las celebran como para quienes las maldecimos. Y la denuncia de la economización totalitaria de la vida suele concluir, por motivos fáciles de entender, en la defensa de alguna noción de lo político o de lo público en la que puedan hallarse, netamente distinguibles, los rasgos de ese orden justo y adecuado de las cosas humanas que la bio-tecno-economización del mundo destruye en las mentes, en los deseos y en las expectativas. Ese orden justo (que a veces se pintará con todo el cromatismo de una explosión incontrolable e inagotable de pulsiones y deseos) está, como suele decirse, *por venir*, aunque eso no le impida una estrecha intimidad con las revueltas y sufrimientos del pasado. Semejante orden se nutre de proyectos y de memorias, y casi podría decirse que vive precisamente de una destilación rigurosa de recuerdos y planes, con la que se elimina todo lo que en ellos pueda incomodar: a mayor indignación frente a la conversión de la vida en mercado, mayor devoción por un espacio y un tiempo que sean, justamente, *lo otro* del mercado. Todo lo anterior resulta muy familiar desde por lo menos el libro I de la *Política* de Aristóteles. «Ciudad» es el nombre originario de la mencionada alteridad, y en la historia de la ciudad y de su concepto (de su siempre

tramposo concepto) se cuenta todo lo decisivo de la historia de Occidente. La ciudad está creada por la palabra, pero no, desde luego, por la palabra con la que se engaña, se mata, se simula, se humilla o se atemoriza (y ni siquiera con la que se musita, se declara y cancela el amor, se agoniza, se canta o se ríe), sino por aquella que, pudiendo ser puesta en boca de cualquiera, busca un bien verdaderamente común. En esta ligazón entre cierta forma de lenguaje y de comunidad radica lo esencial de la ciudad y la ciudadanía. El corazón de la política occidental es un asunto de lenguaje, y la capacidad de pensar un orden de las cosas humanas distinto del fundado en la fuerza radica, por su parte, en la posibilidad de cerciorarse de que el uso esencial, recto y no desviado, de la facultad de hablar coincide con la *comunicación* depurada y plena.

Un subtítulo posible de este libro habría sido el de «Ensayo contra la idea de comunicación». La comunicación forma parte, seguramente, de los peores mitos de nuestro tiempo y merece todos los ataques que se le puedan dirigir. Aquí se intentará contribuir a esa urgente tarea de manera solo indirecta y oblicua, aunque ojalá certera. Porque el lenguaje humano no es, en su esencia, una práctica comunicativa. Lo político (o lo «público») del lenguaje no está en su esencia, sino en ciertas desviaciones de sus usos habituales, si bien con lo anterior no quiere sostenerse de ninguna manera que el hablar humano sea una especie de selva darwiniana en la que excepcionalmente aparezcan momentos o destellos cooperativos, aptos para fundar un orden propiamente político. No se trata de nada parecido a esto, sino, más bien, de que, en algunas circunstancias inopinadas, el hablante perderá las riendas de su propio discurso y se sorprenderá diciendo algo que no corresponde a sus intereses, a sus estrategias ni a sus propósitos; algo que ya no lleva la impronta candente de quien lo pronunció y que es, por ello, impersonal: que no puede pertenecer a nadie y que a cualquiera le puede hacer perder los estribos de las palabras propias. Esas interrupciones

imprevistas del orden económico que a todo lenguaje inspira son el único tiempo y el único lugar de lo público y de algo que se sustraiga a la economía esencial de la vida, pero ni una golondrina hace verano ni las rupturas anómalas de lo económico establecen ningún orden alternativo al que quepa llamar ciudad. La idea de ciudad —y la de ciudadanía, que, según se sostendrá aquí, está en relación circular con ella— surge de la compulsión que lleva a poner en algún lugar (en este o en otro, o en el muy paradójico, aunque poderosamente persuasivo, de alguna utopía) un orden distinto del que las miserias humanas tratan de erigir. Naturalmente, «miseria» significa aquí pobreza o menesterosidad y, al mismo tiempo, también tara moral. La invención de lo político surge precisamente cuando se cree que es posible (y exigible) rehuir a la vez lo designado por los dos valores del término «miseria», resultando un habla y una acción que estén libres de sujeción a las necesidades perentorias de la vida (también, desde luego, a esa prolongación artificiosa y perversa de ellas constituida por los intereses del *homo oeconomicus*) y que, a la vez, reflejen lo que el ser humano llega a ser cuando no se conduce como un miserable en sentido moral.

Pero en los tiempos modernos, la ilusión de un orden propiamente cívico surge, antes que de ningún otro lado, del convencimiento de que lo económico es, por su parte, *también* un orden. La creencia de que puede descubrirse una lógica profunda en la conducta humana cuando se atiende a la satisfacción de necesidades e intereses y a la preocupación por la supervivencia (una lógica natural o biológica, que casi siempre se atribuirá igualmente, en la escala que corresponda, a los animales no humanos) es la responsable de la postulación de un orden peculiar de lo económico, el cual podrá ser objeto de estimaciones de muy diverso tipo, aunque casi siempre se afirmará como correspondiente a eso que modernamente se llama «los hechos» y que solo puede acotarse a partir de la vigencia de cierta esfera (o de muchas esferas) de aquello que se llama «los valores». La

creencia en que existe semejante orden es cosa, pues, de conocimiento y de buena información (no tanto, desde luego, de noticia directa —reservada a especialistas—, cuanto de confianza en los canales divulgativos apropiados), pero tal conocimiento y tal información son posesiones imprescindibles del hombre y la mujer bien documentados, gentes siempre al día y amantes del progreso de la ciencia (incluida, desde luego, la económica) y del examen desprejuiciado de la realidad. Ese orden implacable de la conducta, sometida a unas leyes que no son de la razón, sino de la naturaleza, se mostrará con suficiente transparencia cuando el comportamiento humano se examine como un objeto natural más, prescindiendo de consideraciones morales y de pruritos antropocéntricos.

Sin embargo, estudiar la conducta humana de esta manera y no de otra es todo un imperativo típicamente moral que va unido al resto de las exigencias de esa herencia inventada a la que pertinazmente se llama el proyecto o programa ilustrado. La pretendida vigencia de dicho proyecto —una vigencia moral, desde luego; tan moral que apenas hay nada merecedor de este nombre fuera del proyecto en cuestión— garantiza la conexión entre el orden de los hechos, implacable y crudo, pero orden al fin y al cabo, y el correspondiente a los valores, en el que se encarnan las mejores convicciones humanas sobre el mejor orden concebible. Ambos son órdenes, desde luego, y ambos se necesitan mutuamente, como complementos o como contrafiguras, de manera que la noción moderna del orden se fundará siempre en una duplicidad y en la necesidad de ensamblar dos piezas que en principio son independientes. Pero ese ordenamiento natural de la conducta, ese orden bio-tecno-económico que nos convierte en cumplidores inconscientes de leyes no promulgadas por nosotros, sería inconcebible sin la vigencia del sistema normativo de la cientificidad, el cual se interpretará a veces como natural (por constituir un medio eficaz de predicción de estimulación futura y, por tanto, una adaptación exitosa del ani-

mal humano a su medio), aunque casi siempre preferirá verse como moral (una esforzada empresa de perfeccionamiento con la que el hombre se emancipa de la ignorancia, del mito y de la sumisión), y rara vez renunciará a sumar los beneficios de una y otra vertiente (¿qué es moralmente superior: investigar la realidad con toda su crudeza y ceñirse a lo que mejora nuestra adaptación al medio, o cultivar ilusiones antropocéntricas que adulen nuestro narcisismo?). Pero, en cuanto se resquebraje la confianza en uno cualquiera de ambos órdenes, el otro se caerá a continuación, y esto es lo que aquí ha de importar.

Como siempre, el retablo de las maravillas está vacío y el espacio de lo económico no está sujeto a orden alguno, o lo está únicamente de manera fragmentaria y ocasional. De hecho, solo quien tiene a su cargo la justificación de políticas desreguladoras de la actividad económica (es decir, la apología de cierta clase, bien notoria, de desorden) es capaz de creer en el mito de un orden espontáneo del mercado. El espacio doméstico del οἶκος o *domus* (esto es, de la casa) donde se ubica aquello que se ha llamado lo económico es, en rigor, la sede de lo más salvaje que es dado encontrar. Que la tragedia ática —un género, a la vez, eminentemente político— esté llena de violencia familiar debería alertar sobre la sangrienta raíz común de lo público y lo privado, o, lo que es lo mismo, de lo político y lo económico, o de lo cívico y lo doméstico. En esa reunión de casas que, según Aristóteles, no constituye ciudad, solo se hallará orden cuando fingirlo sea necesario para mentir sobre el significado de la casa. Y semejante ordenación mendaz no puede verse como correlativa de un presunto orden de la ciudad sino a base de un engaño reduplicado. Ninguna mirada lúcida ha descubierto jamás en la ciudad ninguna clase de orden que no sea el fingido por los cronistas, por los oradores de aparato y por los autores de doctrinas políticas, esos maestros de la prevaricación correosamente adiestrados en el arte de describir la ciudad como si estuviese engalanada para celebrar su fiesta mayor o para recibir a

un príncipe virtuoso. Pero el orden de la ciudad, y su justicia, no solo no existen, sino que tampoco son seriamente concebibles, y la única tarea honrada que podría emprender quien, a pesar de todo, deseara ocuparse de esos quehaceres sería mostrar que aun la más refinada y exquisita descripción de la ciudad ideal disimula por entre sus palabras cantidades ingentes de miseria.

En las páginas que siguen no se encontrarán recomendaciones sobre cómo trasladar las ideas a la realidad ni sobre la utilidad práctica de la teoría. De ninguna manera es este un libro de lo que hoy da en llamarse filosofía práctica, género cultural y académico en el que (además de banalidades sin cuento) se condensan muchas de las supersticiones más señaladas de la ideología dominante. Es cierto que la teoría siempre tiene efectos en la práctica, pero lo único honrado que cabe decir sobre el particular es que tales repercusiones no están gobernadas por el teórico y ni siquiera pueden ser verosímilmente anticipadas. Tampoco se darán aquí argumentos para apoyar el pertinaz prejuicio de que los efectos de la buena teoría son, por naturaleza, beneficiosos para el mundo y para las conciencias. Quien no tenga el entendimiento estragado por la retórica imperante en la esfera cultural sabe muy bien que, si alguna naturaleza tiene la teoría, es siempre nociva y a menudo deletérea: su esencia consiste en mostrar las cosas de manera difícilmente soportable, y lo único que cabría procurar en este terreno minado es que hiciera el mayor daño posible a quien más lo merece y se mostrara clemente con quienes ya disponen de otras fuentes de sufrimiento (o incluso que contribuyera a la justa venganza de este). Pero semejante propósito pertenece tan solo a los deseos piadosos, y obsesionarse con él no suele conducir a teorizar demasiado bien. El elemento de la teoría es el daño, y esto lo sabe bien el teórico, que suele ser el primer perjudicado por ella. La cólera, la maldición y el repudio son ingredientes decisivos en todo

quehacer teórico, lo que obliga a mostrarlos con el debido pudor y a evitar, en lo posible, las sobreactuaciones.

Quizá haya, sin embargo, un servicio práctico que la teoría puede aspirar a cumplir de manera verosímil. Se trata de teorizar de tal modo que el material escrito resultante se sustraiga al formato del objeto cultural. Naturalmente, no está en manos del teórico lograr tal fin con todas sus consecuencias, aunque sí lo está esforzarse en ironizar con los cánones de ese género de discursos e imágenes que tiene como misión confirmar a las clases sensibles y virtuosas la bondad de sus creencias. La teoría no se escribe para proporcionar a nadie la ocasión de tener *toda una experiencia*. Ni siquiera de enriquecer la experiencia propia: la teoría, cuando lo es de verdad, no forma parte de la cultura. Es cierto que la obra del teórico puede acabar como libro de texto en un curso de formación humanística para futuros directivos de empresa o como bocado exquisito para apetitos culturales sofisticados. Tales posibilidades son formas de la ironía consustancial al teorizar, y de poco vale desgañitarse para repudiarlas. Pero lo que sí puede intentar el teórico es persuadir al lector de una verdad sencilla: si su lectura ha sido fuente de honda satisfacción, de afianzamiento de convicciones y de elevado deleite, entonces es que se ha equivocado de lectura. En realidad, el lector de teoría está siempre equivocado, y en esto no se distingue nada del autor. El destino de la teoría es siempre rebajar su graduación letal para hacerse asimilable, y, por un elemental instinto de supervivencia, el teórico es el primero que colabora en esa tarea. Todas las maneras de tratar con la teoría son incorrectas, porque ninguna podría estar a su altura sin riesgo serio de locura y autodestrucción, y, desde luego, de desviación social. Pero, al mismo tiempo, la verdadera teoría no es nunca asimilable del todo, y deja siempre visible el resto que ni la cultura ni la experiencia pueden administrar. Por mucho que la teoría se convierta en cultura, la asimilación no será jamás completa, y nunca dejará de dar alguna señal de que se está fal-

tando a la verdad. Sin embargo, esos signos de inadaptación, modestos aunque incómodos, no solo apuntan con el dedo al desencaje cultural de la teoría, sino también a otro hecho que conviene no ignorar: el de que el mal, insaciable por naturaleza (o por lo que a menudo se ha juzgado *falta* de naturaleza), no recibirá nunca toda la justificación que solicita.

Madrid, 31 de diciembre de 2015

Primera parte
Las instituciones son tropos

§ 1. La deriva y la flecha

«Toda la historia léxica y conceptual del pensamiento político está todavía por descubrir», sentenció Émile Benveniste en 1970, al término de su contribución al libro de homenaje publicado en el sexagésimo cumpleaños de Lévi-Strauss.[1] El texto había comenzado con una vigorosa reconvención (casi un conato de diatriba) contra «el punto de vista tradicional de la lengua "espejo" de la sociedad», punto de vista, dice, perteneciente a cierto género de «grandes abstracciones», reunidas en «relaciones falsamente concretas» que «no producen más que ilusiones o confusiones».[2] Que la lengua se tome como espejo de la sociedad sería, en efecto, toda una «gran abstracción» y, al mismo tiempo, un «punto de vista», aunque un par de líneas antes se había catalogado tal hecho, no sin cierta desazón, entre los fenómenos de índole más o menos retórica: «[nunca] se desconfiará bastante de este género de imágenes». Alegar que una gran abstracción no es en verdad más que un fantasma constituye, sin duda, un arma persuasiva de muy viejo abolengo; conforme a ella, lo que debería intentarse para no caer en la trampa de las imágenes (por lo menos de las de «este género», cualquiera que sea el referente de «este») es quizá formar relaciones que no resulten «falsamente concretas». Y cabe preguntarse, secundando la diatriba, si habría que tratar con la habitual devoción a la expresión misma «punto de vista», imagen francamente poderosa que conduce, sin duda ninguna, a una abstracción formidable. ¿Cómo no desconfiar, en efecto, del punto de vista según el cual existen puntos de vista?

Merece la pena, no obstante, dejarse contagiar un rato por el mal humor de Benveniste, aunque solo sea para atender a un aspecto tan decisivo como fácil de preterir: al hecho de que, en la metáfora del espejo, se dé por supuesto que, a propósito de la relación entre la lengua y la sociedad, lo reflejado es esta última, mientras que el espejo mismo y sus imágenes corresponden a la primera. Pero, naturalmente, la dirección de la flecha puede invertirse, y entonces la sociedad se concebirá, de maneras varias, como cosa resultante del lenguaje, y no, por cierto, como una superficie especular (ni como lo que en ella figura), sino más bien, seguramente, como un «producto» o como una «construcción», abstracciones estas que harán pronto añicos el vidrio y lo sustituirán por alguna metáfora productiva o constructiva. Cada vez que se lanza una flecha, el fantasma del bumerán está insidiosamente presente, y, cada vez que se traza una línea recta, debería ser obligado imaginarla, al mismo tiempo, como una circunferencia enderezada. Benveniste creía que la confusa ilusión de la imagen del espejo (es decir, de la imagen misma que el espejo *es*, y no solo de la que en él se produce; de la relación misma y no solo de la noción de sociedad que de ella resulte, pues con los espejos también cabe formar imágenes, aunque quizá haya que hacerlo tomándolos lateralmente o de perfil, o quizá desde arriba o desde abajo, si bien no de manera que se confunda *su* imagen con la de lo que en ellos se proyecta) radicaría en que solo se comparan una parte de la lengua (el vocabulario) y una parte de la sociedad (el hecho atómico, «el dato social en tanto precisamente que es objeto de denominación»). De ello resultará «una especie de inventario lexicológico de la cultura», algo que Benveniste mira con mal disimulado desdén, y de lo que no cree que haya mucho que esperar. Mediante el vocabulario se producen, o eso parece, *denominaciones* de hechos y datos, pero «denominación» constituye un nombre retórico que en su día equivalió a «metonimia»;[3] sin duda, de lo que quiere hablarse aquí es de «designación», y no parece cosa bala-

dí que la relación recta entre el signo y lo significado tenga que designarse de manera oblicua.

Lo que se sugiere, sin embargo, es que los hechos y datos que pueden ser objeto de denominación o designación no son lo socialmente relevante, de manera análoga quizá (y aquí sí que se da una relación especular, aunque queda por ver en qué dirección) a lo que ocurre en la lengua con el vocabulario. El objeto de atención de Benveniste será un hecho de *derivación* que, por pertenecer a esta clase, estará «profundamente ligado a la estructura propia de la lengua». No interesará ya la «sustancia» de un dato léxico (el término «dato» se había empleado ya, líneas arriba, en relación con la sociedad), sino una *relación*, la que une a cierto «término básico» con otro derivado. La relación en cuestión es intralingüística y no genera la denominación de ningún objeto; tan solo muestra el orden en que estos se disponen, algo así como una jerarquía que se da entre ellos y que los hace ingresar en «una configuración a la vez formal y conceptual». Lo que importa será ver «en qué *dirección* se produce la derivación», porque tal dirección parece ser lo decisivo en la «configuración» correspondiente. El resultado habrá de tomarse, desde luego, con toda clase de precauciones: «el modo como se configura en la lengua esta relación nocional evocará en el campo de las relaciones sociales la posibilidad (es todo lo que puede decirse *a priori*) de una situación paralela».[4] En los fenómenos que interesan a Benveniste hay, como mínimo, tres elementos: la derivación misma, la «configuración» que ella forma y la dirección en que la primera se produce. Ya ha quedado dicho que esta última es el elemento capital: lo es dentro de la lengua y se conjetura que lo será, si hay paralelismo, en el ámbito de las relaciones sociales.

Los dos casos de derivación estudiados por Benveniste —el que se dio en latín de *ciuis* a *ciuitas* y, con dirección inversa, el del griego antiguo de πόλις a πολίτης— no constituyen, ni

muchísimo menos, ejemplos cualesquiera: πόλις y *ciuitas* son nombres (alguien dirá «denominaciones») de lo que también podría designarse como la totalidad social o política (en épocas en que no cabía deslindar —*societas ciuilis siue res publica*— aquello que acabó llamándose lo social y lo que recibió el nombre de lo político), de manera que las configuraciones de derivación de las que formen parte tales nombres no solo podrán examinarse con vistas a descubrir si tienen parangón en lo que se llama «sociedad», sino que semejante parangón —o su ausencia— se establecería entre ciertas relaciones sociales, por un lado, y las que se dieran, por el otro, entre la sociedad misma y algo derivado de ella, o de lo que ella derivase. No parece cosa baladí, ciertamente, descubrir cuál es la dirección de la flecha, ni tampoco si su camino puede recorrerse al revés, ni si en unas lenguas va en un sentido y en otras, en el inverso (ni tampoco, desde luego, si el griego antiguo y el latín se opusieron en ello entre sí, ni si las lenguas modernas adoptan el modelo del griego y se oponen al del latín).

Pero esto último es precisamente lo que sostiene Benveniste con la mayor economía y claridad. En la configuración latina, *ciuitas* derivaba de *ciuis*, aunque sería del todo engañoso explicar la dirección de la derivación sirviéndose de las traducciones habituales, que vierten, respectivamente, dichos términos como «ciudad» y como «ciudadano», y no solo porque en castellano la flecha recorre el camino inverso, sino porque *ciuis* es un término relacional y con valor recíproco, semejante, en eso, a «hermano», «paisano» o «vecino», y que debería traducirse, para captar ese núcleo esencial, por «conciudadano». Así es, desde luego, como habrá que entender los frecuentes emparejamientos de *ciuis* con un posesivo: cuando Tito Livio dice (entre un buen puñado de ejemplos, desde Plauto a la Vulgata, enumerados por Benveniste) «inuitus quod sequius sit de meis ciuibus loquor»,[5] sería absurdo traducir «siento tener que hablar mal de mis ciudadanos», mientras que la última palabra muestra clara-

mente su sentido si se vierte como «conciudadanos» o como «compatriotas», al igual que ocurre en otro lugar del mismo Livio: «adeste, ciues; adeste commilitones» («¡socorro, conciudadanos! ¡socorro, camaradas de guerra!»).[6] El término *ciuis* es, entonces, muy afín a *hospes* («huésped» en el sentido primitivo del castellano, que comprendía al que recibe hospedaje y al que lo da) y a *hostis* («enemigo», en particular enemigo público), y constituye un caso paralelo al del griego ξένος («extranjero», originariamente con el sentido de alguien extraño al que se presta hospedaje u hospitalidad).[7] De este modo, el estado del *ciuis* se debe al trato mutuo que mantiene con otros a quienes atribuye la misma condición que espera ver reconocida en él, a semejanza de lo que ocurre con los enemigos (los cuales siempre serán, en cierto modo, «co-enemigos», aunque no sea necesario acudir a una expresión tan artificiosa) o con los huéspedes (paralelamente «co-huéspedes» o algo por el estilo, al igual que el verdugo y la víctima podrían llamarse, con humor negro, «compañeros de cadalso»). Una prueba de lo sostenido por Benveniste se hallará en la Vulgata: donde Pablo dice συμπολῖται τῶν ἁγίων («conciudadanos de los santos»),[8] Jerónimo traducirá *ciues sanctorum*, evitando la redundancia de *conciues*. Al igual que ocurre con los *socii* (que, en castellano, a veces se llamarán entre sí «consocios», revelando haberse perdido, como en el caso de «ciudadano», el carácter congénitamente recíproco del término), formantes de una *societas* que surge por agregación o acuerdo de ellos, así también a la reunión o composición de los *ciues* se la llamará *ciuitas*, y esta será, sin duda ninguna (por lo menos si hay que hacer caso del aspecto morfológico de las palabras), algo posterior a los conciudadanos y derivado de ellos.

Que es justamente lo contrario de lo que ocurría en el griego clásico, donde el término πόλις resulta, a ojos vistas, más simple que πολίτης, y anterior a este conforme a cualquier orden natural de la formación de las palabras, y donde, por tanto,

πολίτης (aquí traducible, ya sin precaución ninguna, como «ciudadano») tiene que figurar indiscutiblemente como derivado de πόλις (la cual será, sin discusión posible, la ciudad). Y que es también lo contrario de lo que ocurre en los pares *ciudad/ciudadano*; *ciutat/ciutadà*; *città/cittadino*; *cité/citoyen*; *Burg/Bürger* o *city/citizen*. Por qué se pasó, en la formación de las lenguas románicas y anglo-germánicas (y también, señala Benveniste, en las eslavas y célticas) del modelo próximo latino al remoto griego tiene algo de enigmático, y casi de *Nachleben* o «vida póstuma», conforme al modelo de las supervivencias de las representaciones antiguas del movimiento glosadas por Aby Warburg. El «vocabulario político de las lenguas occidentales y de las que pertenecen a la misma área» ha eliminado, dice Benveniste, el modelo latino. El binomio *ciudad/ciudadano* invirtió con éxito al latino *ciuis/ciuitas* y entonces «valdría la pena indagar en detalle si esta recreación procedió de causas mecánicas: reducción fonética de *ciuitas* en las lenguas romances y eliminación de *ciuis*, o si tuvo un modelo (como en el caso del antiguo eslavo *grazdaninū*, imitado del griego πολίτης)».[9] Esta pregunta sin respuesta es precisamente lo que motiva la lapidaria afirmación, ya citada, según la cual toda la historia léxica y conceptual del pensamiento político está todavía por descubrir. Pero quizá la pregunta no pueda responderse nunca, y entonces, de llevar razón Benveniste, esa clase de historia quedará sin escribir para siempre. Que la ciudad sea lo que resulta de la unión de quienes están vinculados por cierto reconocimiento recíproco —relación indeterminada que quizá haya de ser por siempre una enigmática *x*— parece, desde luego, cosa distinta de la que se da cuando esa misma ciudad se toma como dada y conocida —con toda la familiaridad de un lugar físico— y se constituye a partir de ella un derivado que hereda todos sus rasgos, de manera semejante a lo que ocurre cuando con el nombre propio de un lugar se forma el gentilicio correspondiente.

A primera vista, Aristóteles es más «latino» que griego según el esquema de Benveniste. La πόλις es, no en vano, conforme a lo dicho en el libro III de la *Política*, cierta multitud (πλῆθος) de ciudadanos,[10] mientras que la constitución o régimen político (πολιτεία) es cierto orden u ordenación (τάξις) de quienes habitan o tienen por casa (τῶν οἰκούντων) a la ciudad.[11] Pero el uso de una forma del verbo οἰκέω es suficiente para sospechar que, si la ciudad careciese del tipo de orden que le es propio, entonces sería una casa (desordenada, sin duda) en grande y una multitud de gentes que carecerían de la condición de ciudadano. Parece, entonces, que lo que hace el orden de la ciudad es desdomesticar a los habitantes de manera que la multitud que formen esté ya causada y producida por la común separación de la casa, una separación que es la que permite llamarlos ciudadanos. Ahora bien: si el orden en cuestión es, en su esencia, cierta clase de separación, se será ciudadano precisamente en virtud de ella, a la cual será justo y sensato llamarla precisamente πόλις. De la ciudad ha dicho Aristóteles lo mismo que del ente: que se dice de muchas maneras,[12] y una habrá de ser esta, de modo que la πολιτεία, constitución o régimen, será, por su parte, el modo en que la separación se lleva a cabo. Puede, entonces, suscitarse la cuestión de cuándo una ciudad pasa a ser otra distinta o permanece siendo la misma (por ejemplo, por traslado de una parte grande de la población o por tener habitantes de raza distinta a la de los anteriores).[13] La respuesta es que «si la ciudad es cierta clase de comunidad (κοινωνία) y es una comunidad de constitución o régimen de ciudadanos, al hacerse de otra especie (γιγνομένης ἑτέρας τῷ εἴδει) y al diferir la constitución o régimen, parecerá que, por fuerza, la ciudad no sea la misma, como cuando decimos de un coro que es distinto al ser trágico y al ser cómico, aunque a menudo sus miembros sean los mismos».[14] Bien está, por tanto, llamar ciudad a una multitud de ciudadanos, pero de ciudada-

nos previamente hechos por cierta clase de ciudad, algo que ya resulta mucho más «griego» en el sentido de Benveniste.

En la configuración formada por la ciudad y el ciudadano parece clara la dirección que todas las lenguas modernas europeas han dado a la derivación. Y también parece que se trata del resultado de una suerte de borramiento o tachadura del precedente del latín clásico, ejecutándose, a sabiendas o no, un salto que retrotrae al ancestro griego, quizás agazapado a la espera de cobrarse su venganza. La conclusión de Benveniste, cuidadosamente encriptada, parece ser la de que somos griegos póstumos que se han burlado de toda la experiencia política romana y la han convertido en un larguísimo interregno destinado al olvido. La flecha de la derivación tendría, entonces, en el mundo moderno una dirección muy bien definida, aunque, para advertir cuál es, resulte útil mirar a esa extraña parte de la *propia* historia que tantos trabajos cuesta reconocer como propia. Somos lo que somos, en suma, porque somos griegos y no romanos, y quien se apresure a enarcar las cejas ante la ingenuidad de decir «somos griegos» debería prepararse para componer ese mismo gesto después de escuchar, con toda presunción de naturalidad, que nuestra condición es la de hombres y mujeres modernos. Ahora bien: la dirección moderna de la flecha que apunta de la ciudad al ciudadano tiene que presentarse —esa es la genuina tesis de Benveniste— como una inversión de la dirección latina y como algo, por tanto, que sucede a esta. Nuestra peculiar forma de ser griegos consiste, pues, en no ser romanos o quizá en haber dejado de serlo, de manera que el moderno al que se le enseña que es griego aprenderá al mismo tiempo que ya no es romano y por qué no lo es, vale decir: aprenderá que su deriva ciudadana es la que es porque la romana (o la del latín) fue abandonada e invertida, aunque no pueda darse razón de tal abandono. Y, en rigor, puede que no haga falta darla, porque lo esencial es entender que la manera acostumbrada de producir las derivaciones de las palabras es tan solo una de entre dos po-

sibles y, por tanto, el resultado de una decisión o resolución. No es necesario, desde luego, que fuese alguien particular quien resolviera precisamente de ese modo y no del contrario, ni (lo que casi equivale a lo anterior) que las ciencias humanas o del espíritu logren dar cuenta exacta del particular movimiento en que consistió la resolución. Lo que importa es que algo tan perteneciente al hábito natural de usar palabras como el modo y dirección en que unas derivan de otras fue, en algunos casos sobresalientes, el resultado de acontecimientos que no se sabe cómo describir, pero que pudieron haberse dado con resultados contrarios, y entonces la verdad sobre el uso de los conceptos consiste en asir el momento mismo en que esa decisión se produjo, lo cual ya no corresponde a las ciencias humanas o del espíritu, sino al pensamiento, si es que hay algo que pueda recogerse en esa denominación (y «denominación» se dice aquí, desde luego, con todas las precauciones antes expresadas).

§ 2. Derivaciones circulares

Aunque el parangón del *ciuis* con el *hostis* y con el *hospes* es iluminador, quizá deje en inquietante zona oscura un asunto de importancia. En la relación entre varios *hostes* parece claro, en efecto, que se da reciprocidad, y también que ese trato mutuo está referido a cierto objeto (o a algo semejante a un objeto) en torno al cual se establece la relación. Esto último resulta más patente todavía en el trato entre los *hospites*: se es *hospes* porque se presta o recibe habitación y alimento o, si se prefiere decirlo así, porque se preserva a otro de la intemperie y del desamparo, o porque uno es protegido de esas inclemencias, de manera que la relación de hospitalidad gira en torno a *eso* que se da o toma, y que puede ser llamado «hospedaje» gracias a que antes se ha entendido, sin ningún género de dudas, en qué consiste y se ha reconocido como tal, aun sin imponerle quizá un nombre definitivo. Al igual que el trato entre los *hospites* gira en torno a una acogida a la que se le podrá dar el nombre de «hospitalidad», la

relación entre enemigos parece fundarse en cierta liza o conflicto, que es precisamente lo que funda la enemistad. Se responderá que tal cosa no ocurre en todos los tratos recíprocos, y la objeción es sensata: ¿acaso a la amistad se le puede atribuir siempre una materia que la constituya o que la haga girar a su alrededor? De ordinario, se es enemigo de alguien por el mismo «motivo» (no siempre racional ni justificable, huelga decirlo) por el que el otro es enemigo de uno, mientras que la relación de hospitalidad se funda en cierto espacio cuya entrada se franquea; tal espacio es la casa, y el huésped es alguien a quien, sin ser de la casa, se lo toma como si lo fuese. Nada de esto, sin embargo, parece darse en el caso de la amistad, o por lo menos no de manera regular. Es cierto que quienes comparten algunos propósitos sociales, políticos o de empleo del tiempo ocioso podrán a veces determinar cuál es el «motivo» (con toda la polisemia del término) de la amistad en cuestión (o incluso su «causa»: a veces se dirá, no en vano, que cierto bando o facción se compone de los conmilitones de una «causa» o, con llamativa metonimia, de los miembros de ella), pero esto no ocurrirá siempre, ni mucho menos.

Cabría preguntar a continuación cuál es, si hay alguno, el «motivo» que une a los *ciues* y, de tener que dar la razón a Benveniste, semejante motivo no podrá ser nunca la *ciuitas*, porque esta habrá de tomarse como posterior a la condición ciudadana. Alguien podría improvisar respuestas seguramente poco admisibles: lo que une a los *ciues* no será la *ciuitas*, aunque quizá sí la *urbs* (la cual parece independiente en su derivación y acaso también en su concepto), o un *populus* que deberá determinarse sin duda, como *Romanus*. Ciertamente, la referencia a la *urbs* es una escapatoria desesperada, pero la del *populus Romanus* puede que no lo sea tanto: se es *ciuis,* o conciudadano de algunos, si bien ciertamente no de todos, y la mutualidad que da lugar a la *ciuitas* surge de la exclusión de los extranjeros próximos y remotos (en el caso de Roma, los *Latini* y los *peregrini*), y desde lue-

go de los esclavos. Lo anterior no equivale, sin más, al natural aserto de que la ciudadanía se forma a partir de la exclusión del extranjero, aunque pueda ser combinada con distintas formas de suspensión de esa exclusión, como ocurre con la hospitalidad política misma —algo que ya no será de naturaleza doméstica— y con la aplicación del *ius gentium*.[15] En realidad, la relación mutua que vincula a los *ciues* entre sí se funda en la referencia a cierto espacio deícticamante señalado: un «aquí» o un «esto» que recibirá como denominación el nombre propio de Roma o el anómalo nombre antonomástico de *urbs*, para el cual será decisivo, cuando tal cosa llegue a inventarse, el recurso a la mayúscula: *Vrbs* no es, en sentido estricto, un nombre común en latín, lo que no impide que pueda haber, y haya, muchas *urbes*. Cuando otras poblaciones merezcan el nombre de *urbs* (o de *Vrbs*), ocurrirá, en cierto modo, como si cada una de ellas fuese otra Roma, en un esquema que prefigura el de la *tralatio Imperii*.[16] No es que Roma sea la urbe por antonomasia, sino que las demás lo son en virtud de la figura inversa (la que suele recibir el nombre de antonomasia vossiana).[17] La materia, motivo o «causa» de la relación que mantienen los *ciues* entre sí es, entonces, Roma misma, vale decir, cierto espacio que puede designarse con un deíctico, con un nombre propio o con un anómalo nombre común antonomástico.[18]

Nada hay, en realidad, de extraño en que la «causa» de la (con)ciudadanía haya de ser objeto de mostración y no de concepto, porque, si bien se mira, con la enemistad y la amistad no sucede nada muy distinto. Que la «causa» de la enemistad es un «esto», o más bien habría que decir un «aquello» o un ominoso y despectivo «eso» (y no algo que quepa reducir a concepto con toda claridad), se pone de manifiesto cuando la enemistad se prolonga en el tiempo y llega a constituir una verdadera forma de relación. Decir que alguien riñó con otro por unas tierras o por unos honores no es, de ordinario, más que señalar el elemento desencadenante de un intercambio de hostilidades que,

al prolongarse mucho más allá de aquel momento inicial, encuentra su «causa», por así decir, en el propio proceso más que en su origen, pues la enemistad se realimenta constantemente a sí misma y no tarda en ponerle difícil la tarea a quien quiera determinar cuál es su motivo presente: ni los enemigos mismos serían, no en vano, capaces de hacerlo, ya que la enemistad sobrepasa sus fuerzas (y suele hacerlo con un ímpetu superior al que pudiera figurar en cualquier descripción) ni tampoco podrá intentarlo con éxito un observador exterior, para el cual la enemistad ajena tendrá siempre algo de estúpido y de incomprensible. Seguramente, la cansina impresión del observador imparcial y las muy apasionadas de los protagonistas de la enemistad expresan una verdad muy cierta: la «causa» de la enemistad es siempre algo más, y también algo menos, que cualquier descripción que cupiera ofrecer de ella: es, en efecto, un «aquello» que se sitúa en un tiempo a menudo remoto, pero que pervive en el presente en la forma de un «esto» avasallador y desbordante. Los deícticos de la enemistad se resisten a convertirse en nombre propio, salvo que se trate precisamente de la que tiene por objeto un espacio político, en cuyo caso la «causa» de la relación de hostilidad con los enemigos exteriores coincide con la de la relación de conciudadanía que mantienen los *ciues* entre sí. La pregunta que a continuación debería suscitarse es la de si la guerra civil (que parece instaurar la más violenta de las relaciones de hostilidad) rompe o no el vínculo de conciudadanía, y seguramente la respuesta tiene que ser negativa: no solo no lo quiebra, sino que la guerra es una más de las formas de lo civil, y quizá no de las menos naturales.

Ha de destacarse que esa condición deíctica del vínculo de mutualidad no se da (por lo menos del mismo modo) en las relaciones entre *hospites*. Aquí lo compartido sí admite concepto, y ciertamente muy claro, pues se trata de la casa, la cual puede, sin duda, ser señalada de manera deíctica y hasta recibir nombre propio, pero de ningún modo carecerá de determinaciones

conceptuales y hasta permitirá la descripción atributiva: «la casa» o «mi casa», en el sentido de «cualquiera que sea la casa particular que yo tenga», algo que no podría darse en la ciudad (sería la mayor de las traiciones hacer equivalentes las expresiones «mi ciudad» y «la ciudad a la que yo pertenezca, cualquiera que ella resulte ser») ni en la enemistad («la causa de la pelea» no puede, de ningún modo, intercambiarse, en un contexto de combate, con «la causa, cualquiera que sea, de la enemistad», salvo precisamente para apaciguar el combate).[19] Los tres modos vistos de relación mutua se refieren, respectivamente, a la ciudad, la guerra y la casa, y alguien podría ver en esta tripartición una correspondencia con el célebre esquema de las «tres funciones», expuesto por Dumézil[20] y tan utilizado por el propio Benveniste: la relación de los *ciues* sería el vínculo mutuo de los hombres libres en función soberana, la de los *hostes* sería la de los guerreros y la de los *hospites* correspondería a los sujetos a la función productora.

Se trata, no obstante, de un paralelismo precipitado y engañoso, porque la hospitalidad no se da entre los dependientes de la casa, sino entre sus jefes, que son, precisamente, los hombres libres o *ciues*, mientras que la hostilidad no es la relación que mancomuna a los guardianes de una misma ciudad, sino la que estos entablan con los de otras y la que cualquier *ciuis* puede mantener con otro cuando la ciudad adquiere forma de conflicto. Sin embargo, la tripartición de ciudad, guerra y casa es fecunda para entender el modo en que el pensamiento político de raíz indoeuropea tuvo disponible la posibilidad de un concepto de *ciuitas* que se construyera como resultado de cierta clase especial de relaciones mutuas, representadas como netamente distintas de las propias de la guerra y de la casa. Que hay algo irreductible a la guerra y a la casa, y que en ese espacio real o imaginario, físico o moral (hay, en efecto, espacios *morales*, como hay *personas* que reciben tal denominación), se dan relaciones distintas de las constituidas por la camaradería del combate y

por la común dependencia para sobrevivir, propia de la casa, es una suerte de dogma del pensamiento occidental y está, sin duda ninguna, posibilitado por el esquema de las tres funciones. En realidad, la tripartición de ciudad, campo de batalla y casa es independiente de la atribución a cada una de esas categorías de un tipo de relación mutua: la hostilidad y la hospitalidad aparecen también (y quizá, sobre todo) en ese ámbito llamado civil, que muy bien podría concebirse como aquel en el que ambas relaciones mutuas se dan de manera intermitente.

Lo sostenido por Benveniste sobre los dos modelos lingüísticos de la ciudad tendría que verse ahora no como una mera oposición, sino, más bien, como la descripción del aspecto pendular, o al menos alternante, que ha presentado la historia de la construcción conceptual de la ciudad en Occidente. Lo que interesa notar es que, aunque cada uno de los dos modelos, tomados por separado, exprese una sola dirección en la derivación de las palabras (cada uno de ellos tiene, en efecto, forma de flecha y apunta claramente en un único sentido), la consideración diacrónica de la sustitución del uno por el otro y de la posterior vuelta al primero invita más bien a descubrir la menesterosidad de ambos, como si cada una de las dos direcciones de la flecha estuviera condenada a invertirse o, por lo menos, como si representase tan solo una de las dos caras de un mismo plano. Pero adviértase que lo que diacrónicamente tiene que ser concebido como una alternancia pendular puede en realidad transformarse en una estructura sincrónica: la construcción occidental de la ciudad se distinguiría, entonces, por su forma circular, dotada de dos modelos que tienen que alternarse, no ya históricamente, sino de tal modo que, cada vez que se emplee el uno, se suponga al mismo tiempo la vigencia del otro. De ser esto así, ambos modelos estarían vinculados precisamente por relaciones de reciprocidad, quizá alternando la mutualidad hospitalaria y la hostil, si bien haciendo pie, en cualquier caso, en la raíz común del *hospes* y el *hostis*. En realidad, el modelo griego no se

distingue por corresponder a cierta dirección de la flecha, sino por ocultar que la dirección opuesta también está operativa, y otro tanto ocurre con el latino, de modo que la mudanza o sustitución del uno por el otro no es más que el cambio de aquello que resulta oculto o reprimido. Esto equivale a afirmar que los dos modelos (en rigor, las dos caras de un modelo único) están en relaciones de mutualidad y, por tanto, de intercambio y de mudanza. Como el propio Benveniste mostró en el capítulo sobre «Hospitalité» del *Vocabulaire*, hay una forma indoeuropea **mei-t-* que aparece en el verbo latino *mūtō* y en el adjetivo *mūtuus*, así como en el gótico *maidjan*, de donde proviene la raíz común de reciprocidad, mudanza y cambio.[21]

Mutar y mudar son acciones cortadas por el patrón de la mutualidad, de manera que el cambio sin contrapartida en el que se piensa cuando se dice que las cosas han cambiado o experimentado mudanza no es más que la demediación del primitivo *mutāre*. Seguramente, la noción moderna de la mudanza histórica está enganchada a la imagen de una flecha temporal que apunta en la dirección única de un cambio cada vez más veloz, sin vuelta atrás y sin permanencia ni recuperación de lo ya superado. Ese cambio no es, desde luego, mutuo, porque cada mudanza deja lo anterior como estaba (la idea de la historia de Walter Benjamin es la más pugnaz rebelión frente a tal cosa) y ninguna rescata nada de lo ya acontecido, distintamente a lo que ocurría con el concepto de revolución, que en sus orígenes fue circular y orbital. Hay, pues, una mudanza o mutación desde el cambio mutuo al de una sola dirección, y semejante mudanza presumirá de adoptar la secuencia nueva, que ella misma impone como la más propia del tiempo histórico. La venganza de la mudanza recíproca radica, por su parte, en que el cambio propio del tiempo de una sola dirección no es más que una de las dos clases de cambio que pueden definirse, de manera que, para poder ser reconocido, se tendrá que presentar como *la mudanza que no es mutua*, es decir, como aquello que le falta a la

mudanza mutua para abarcar todas las clases de cambio, o, lo que es lo mismo, como lo que entra en una relación de mutua complementariedad con la otra mitad de la mudanza.

Parece pertenecer a la naturaleza misma del fenómeno verbal llamado «derivación» el poseer en cada caso una dirección única e inequívoca, de manera que de *ciuis* derivará *ciuitas* y no a la inversa, y de πόλις, sin duda ninguna, πολίτης. Sin embargo, es justamente tal cosa la que conviene poner en tela de juicio a partir de aquello que en el caso de la ciudad se presenta como una trayectoria de aspecto circular. Los *ciues* dan lugar (y lo hacen, por cierto, literalmente), en virtud de su relación recíproca, a una *ciuitas* que, conforme a la flecha hasta aquí dibujada, no les preexiste, aunque esa relación se establece en torno a un aquí y un esto que (también literalmente) los congrega y reúne, de manera parecida a lo que le ocurre a una πόλις que genera al πολίτης (o una «cité» al «citoyen»), pero que no habría podido ser lo que es si no hubiese contenido dentro de sí la ciudadanía misma. Si la *ciuitas* no preexistiera en algún sentido a los *ciues*, la relación entre estos no sería *ninguna clase de relación* (solo podría decirse de ella que es mutua y sería, si acaso, una reciprocidad vacía), mientras que, si el πολίτης no fuera en cierto modo anterior a la πόλις, esta sería un lugar, pero no sería *ninguna clase de lugar*. Ocurre, pues, que, para haber derivación, lo que resulta de ella tiene que estar presente ya desde antes de haberse formado, de manera que la derivación misma no será lineal, sino circular. La forja de una palabra compleja por derivación a partir de otra más simple no deja, pues, inalterada a esta, sino que, con insidiosa retroyección, traslada a la palabra de origen cierta parte del significado de su derivada, como si el hijo proporcionase a los padres lo necesario para que lo engendren. La anterior es, no obstante, tan solo una de las dificultades que están presentes en la idea misma de una derivación de palabras.

§ 3. El linaje de las cosas

Admitir que una palabra «deriva» de otra es una empresa mucho más difícil de lo que se supone cada vez que el hábito, la metáfora muerta y la pereza intelectual conspiran para dar por buena esta expresión. Seguramente cuando Prisciano usó el término «derivativus»,[22] la metáfora correspondiente se había desgastado lo bastante para que nadie estuviera en condiciones de advertir que la idea de que algo «deriva» de otra cosa es el resultado de una violenta manipulación semántica. En efecto, el verbo *deriuare* denota, en el sentido que puede darse por más primitivo, desviar el curso de un cauce fluvial (*riuus*) para abrir una acequia de riego, alterando la dirección natural y creando artificiosamente otras nuevas que (si valiera la expresión) «desrían» el camino genuino de las aguas, conduciéndolas por un cauce que ya no será propiamente río, sino el resultado del torcimiento de aquello que sí lo era. Cuando los padres del cálculo llamaron «derivada» a la función que recibe este nombre, se adaptaron fidelísimamente al sentido originario del término; más, por cierto, que los gramáticos. Derivar es, pues, torcer y desviar, lo que permite con cierta facilidad que la palabra designe también la trayectoria de una embarcación que, por haber perdido el rumbo que llevaba (su curso, en cierto modo, «natural») y no haber podido recuperarlo, se mueve en dirección incontrolada e incierta. El curso fluvial que se ha des-riado y la nave que se mueve a la deriva son las dos figuras fundamentales del derivar, y en ambas es capital el supuesto de un desvío o descarrío.

Pero allí donde los gramáticos, y con ellos los demás hablantes, entienden por derivación el simple tránsito de una cosa a otra, la primera de las cuales transmite a la segunda todos sus atributos o algunos de ellos, lo que se lleva a cabo es una suerte de depuración o limpieza del término, como si se hubiera tirado por la borda toda carga peyorativa y hubiese desaparecido todo sentido de torcimiento y de pérdida de la naturalidad y la rectitud. Cuando «derivar» ofrece el sentido neutralizado de

«provenir una cosa de otra», este segundo sentido *deriva* del primitivo, aunque importa notar que no lo hace conforme a este, sino justamente a la inversa: el primer sentido de «derivar» lava sus manchas y, por tanto, se hace limpio y recto, casi como si se tratase de una trayectoria desviada que se endereza y vuelve al curso natural. La palabra «derivar» deriva, pues, de un origen al que la derivación transfigura y, en consecuencia, retuerce (pareciendo, entonces, una *genuina* deriva, es decir, un desvío), pero, como el origen en cuestión estaba ya, por su parte, viciado, la derivación se presentará como justiciera y digna de toda alabanza. Nada habrá, pues, de anormal en que algo derive de otra cosa, aunque esta mera ausencia de yerro se mudará enseguida en toda una esplendorosa virtud, ya que la noción depurada del derivar podrá entenderse —y, en rigor, tendrá que ser entendida precisamente así— como un equivalente del «generarse», es decir, del resultar de un proceso (derivarse de algo es, no en vano, *proceder* de ello) mediante el cual una entidad produce otra de su mismo género y la hace pertenecer a una comunidad de linaje y origen, a algo que puede ser llamado *genus*, designándose con ello a la vez el conjunto de todo lo que pertenece a una misma cadena de generaciones (sin atender al lugar que en ella ocupe) y el eslabón inicial de la cadena, al que todos los demás siguen y del que se siguen todos.[23]

Como saben los lectores de la *Isagogé* de Porfirio, el género no se dice ἁπλῶς, *simpliciter* o en un solo sentido,[24] sino justamente en tres, de los cuales el tan usado por los filósofos es el que ocupa el último lugar, siendo el primero el correspondiente a «algunos que, de algún modo, guardan cierta relación con cierto uno y entre sí»[25] y el segundo «el principio de generación de cada uno, sea en razón del que genera, sea en razón del lugar donde uno se genera».[26] Ejemplo de lo primero será el género de los heraclidas, los cuales proceden de cierto origen único (Heracles) y están emparentados entre sí, y de lo segundo el género de Tántalo dicho en relación con Orestes, el de Heracles con

Hillo, el de los tebanos con Píndaro y el de los atenienses con Platón. Cabría preguntarse a continuación cuál es la índole exacta de la relación que guarda la primera acepción con la segunda, y si la tercera —técnicamente filosófica— depende en algún sentido de las otras dos (o a la inversa). Y, en lo que respecta al parentesco entre las dos primeras, podría discutirse si no se acerca quizá a la metonimia. *Genus* y γένος son, por un lado, el nombre de *un vínculo* y, por otro, el de *lo vinculado* por él, y la relación entre lo uno y lo otro es análoga a la que puede darse entre contenido y continente, causa y efecto, autor y obra o disciplina y objeto.[27] Es oportuno, pues, pensar en una metonimia del vínculo por lo vinculado, aunque con la misma razón cabe invertir el orden y juzgar que el tropo discurre en la dirección contraria. Pero, además de extraer las consecuencias de lo anterior, que no son pocas ni pequeñas, es preciso detenerse un momento en la traducción de la *Isagogé* por Boecio y en su notable modificación del ejemplo de los heraclidas. Porque, después de traducir fielmente la primera acepción de γένος, añade Boecio:

> secundum quam significationem Romanorum dicitur genus, ab unius scilicet habitudine —dico autem Romuli— et multitudinis habentium aliquo modo ad inuicem eam quae ab illo est cognationem secundum diuisionem ab aliis generibus dictam.[28]

La *cognatio,* o «parentesco», de los romanos a partir de su fundador es, desde luego, lo que permite atribuir a estos un *genus* (es decir, algo que ni es *ciuitas* ni es *domus*, y que se sitúa en el origen común de ambas). Interesa notar que «ab unius habitudine» traduce ἐκ τῆς ἀφ᾽ ἑνὸς σχέσεως (lo que García Norro y Rovira vierten como «por proceder de uno», Libera y Segonds como «à cause de son relation à partir d'un [être] unique»[29] y Barnes como «from their relation to some one item»).[30] Según este último comentarista,[31] σχέσις es una nominalización —ya empleada por Sexto Empírico y Plotino[32]— de la frase verbal aristotélica πρός τί πως ἔχειν,[33] mientras que Libera remite al comentario de Ammonio en el que se distinguen cuatro tipos de σχέσεις, según sean κατὰ τέχνην (la relación

del maestro con el discípulo), κατὰ τύχην (la del amo con el esclavo), κατὰ προαίρεσιν (la de los amigos entre sí) o κατὰ φύσιν (la del padre con el hijo).[34] Pero, en la *translatio Boethii*, la *habitudo* de que se trata (*habitudo* es el nombre latino de la σχέσις) corresponde a la relación entre el fundador de la ciudad y los que de él «descienden», a semejanza (aunque solo a semejanza) de lo que aparece en la segunda acepción del género, cuando, según se ha visto ya, se habla de Platón como miembro del género de los atenienses, o se pone a Píndaro como ejemplo del de los tebanos.

La *cognatio* de la traducción latina es, por lo demás, la οἰκειότης griega, vale decir, el parentesco (y también la familiaridad y la intimidad, es decir, lo que une a los del mismo οἶκος o casa), mientras que la patria (πατρίς), según se dice en el párrafo siguiente, «es un cierto principio de la generación de cada uno de nosotros, como también lo es el padre (πατήρ)».[35] Lo que a Boecio no debía de ofrecerle ninguna duda es que, allí donde se da una generación de esta clase, a partir de una patria o de un padre, lo generado hereda en su integridad aquello que el generador guardaba en su esencia, y ello a pesar de que este fuera uno y aquello sea múltiple. Hay, pues —o eso se supone que debería haber—, una transmisión plena y sin pérdida, y también recta y no desviada, que es la que todos entenderán sin dificultad cuando se diga que los miembros del género «descienden» de este. Descender es, sin duda, moverse de arriba abajo, y esto es lo que manifiestamente expresa el verbo κατάγειν (traducido por Boecio, con toda naturalidad, como *descendere*), cuando Porfirio dice que lo de «principio de generación» (ἀρχὴ γενέσεως, o *principium generationis*) «parece ser el sentido corriente» de γένος, y así «se llama Heraclidas a los que proceden del género de Hércules, y Cecrópidas a los descendientes de Cécrope y los parientes de estos». Pero conviene advertir que con *descendere* no traduce Boecio únicamente κατάγειν, sino también κατιέναι, término que se hallará en

momentos de la *Isagogé* quizá más decisivos. Así, en un paso ciertamente no poco señalado, se dirá:

> cuando se desciende desde los géneros generalísimos, Platón recomendaba detenerse en las especies especialísimas (ἄχρι τῶν εἰδικωτάτων ἀπὸ τῶν γενικωτάτων κατιόντας παρεκελεύετο ὁ Πλάτων παύεσθαι, *usque ad specialissima a generalissimis descendentem iubet Plato quiescere*), y descender (κατιέναι, *descendere*) a través de lo que está en medio, dividiéndolo con ayuda de las diferencias específicas; de los infinitos [individuos] dice que se prescinda, pues sobre ellos no puede haber ciencia.[36]

Fuera de lo más general de todo, el resto es descenso, pero ese movimiento descendente no habría de tener, en rigor, nada de degradante ni de decadente; al contrario, debería concebirse como una comunicación participante que le regala a lo de más abajo el valor íntegro que de por sí tiene lo de más arriba. Sin embargo, la cruz del movimiento descendente está justo en la necesidad de expresar esa garantía: puede que lo inferior sea como lo superior, si bien, de serlo, lo será *a pesar* de su inferioridad, la cual ya dice bastante por sí misma sobre la conveniencia de que se le garantice que no saldrá perjudicada por su baja posición. Descender en línea directa de cierto ascendente noble o prestigioso es lo que instituye la pertenencia a un linaje, el cual se supone que ha producido a sus miembros de manera recta a lo largo de muchas generaciones. La pureza del linaje o género nada, desde luego, a contracorriente del tiempo, causante potencial de toda clase de bastardías y mezclas degenerativas.

El tiempo es, en efecto, una sucesión de ocasiones de decadencia, que propicia la posibilidad de desvíos y degeneraciones: que algo sea el resultado de un descenso implica que la corrupción ha tenido tiempo sobrado de infiltrarse y de entrometerse en lo originariamente transmitido. Solo una vigilancia extrema logrará evitar dicha mezcla, y el éxito de esa clase de cuidados puede representarse de un modo muy adecuado por medio de la línea recta, de manera que descender con rectitud será como no haberse movido de la posesión de lo esencial y haber logrado lo más similar que cabe a una suspensión del tiempo: no en vano, ir directa o derechamente a un lugar implica no solo haber seguido una trayectoria semejante a la línea recta, sino tam-

bién no haber perdido tiempo y haber obrado con la más virtuosa diligencia. El desvío es de naturaleza tanto espacial como temporal, y, por apartarse de la trayectoria recta, también lo hace del camino más rápido y de la duración más breve, de manera que la rectitud consistirá en reducir al mínimo, mediante acortamiento del tiempo, las ocasiones de corrupción. Es cierto, se supondrá, que el tiempo ha transcurrido, pero lo ha hecho sin permitirse ocasión ninguna de detenimiento; ha pasado como una flecha y como si hubiera sido un instante, con la misma marcha que adopta el hombre diligente cuando no tiene ojos más que para la rápida y completa ejecución de lo que se ha propuesto o se le ha mandado. Un rigor semejante será, desde luego, tanto más admirable cuanto más dilatado sea el tiempo correspondiente, y así la antigüedad de un linaje será su principal virtud cuando no queden dudas sobre su pureza. Haber conservado desde tiempos inmemoriales la identidad del principio de generación es en efecto una proeza de envergadura portentosa, pues resulta de haber comprimido un tiempo ingente en la brevedad de un solo momento, haciendo como si los ancestros más remotos estuvieran presentes ahora en lo transmitido a sus descendientes.

El esquema de un linaje con ancestros y sucesores resulta, desde luego, decisivo en el pensamiento occidental. La recta y expedita generación constituye, sin duda, un paradigma compartido por lo que se llamó lógica y metafísica y por lo que se llamó moral, con un uso igualmente común de la abreviación en el tiempo y de la rectitud en el espacio. Si el bien está siempre en lo más alto, su logro consistirá en ascender hasta él (teniendo que ser tal ascenso, en caso de lograr su destino, necesariamente recto) y en hacerlo descender de un modo que lo preserve de toda clase de desviaciones. A los seres racionales finitos o mortales les están encomendadas ambas tareas, si bien con dificultades y trabajos sin cuento. El episodio más sobresaliente de esta historia aconteció cuando se dejó de creer que el curso

del tiempo juega en contra del bien (y que este nada, por tanto, a contracorriente de aquel, aunque pueda lograr, como en la reminiscencia platónica, admirables remontadas), y se impuso con toda naturalidad la tesis contraria, unida a la creencia ora en una regeneración final del origen (traída, como fruta madura, por los tiempos mismos), ora en el logro cierto, al final de la historia, de una novedad radical, destructiva de todo pasado. Lo que se llama modernidad, largamente preparada por diversas clases de escatología, surge de la aceptación de esta tesis y de la constante vacilación entre sus dos versiones, así como entre una noción *braquicrónica*, que busca la aceleración del final y otra *dolicocrónica*, que pugna por su retraso.[37] La filosofía de la historia es un relato de familia al que constantemente se le suscita la necesidad de repensar la esencia de las relaciones de parentesco. Sin las metáforas del linaje y la procedencia no tendríamos noción alguna de ninguna clase de jerarquía, sumisión y poder, pero tampoco la tendríamos de la historia ni, en general, del tiempo. Del modo en que se ordene el proceder y el derivar dependerá, en suma, el orden de las cosas y el de quienes las nombran y ordenan.

§ 4. *Spatio depellere paulum*

Si el tiempo es, de la manera vista, una serie de ocasiones de degeneración, el espacio lo será, por su parte, de posibilidades de extravío. La noción capital en la hechura política de tiempo y espacio no es la de continuidad, sino la de *continuación* o *secuencia*. Que algo sea la genuina continuación de otra cosa en el tiempo significa que ha conservado los atributos esenciales de la cosa que lo precedió (ya sea que haya ganado o no otros nuevos, de superior factura) acatando la condición árquica de su predecesora y obedeciendo su mando: *secundando*, por tanto, aquello a lo que sigue. Puede ser que una continuación pretendida no resulte genuina, sino espuria, y, si tal cosa ocurre, el aspecto de la secuencia devendrá desfigurado. La cosa bien empe-

zada quedará, entonces, sin concluir, sufrirá deterioro o será objeto de una mezcla indebida con aditamentos postizos. La continuación o prosecución de algo es una operación de mando que secunda el principio de generación y el momento inaugural de la cosa y que permite progresar hacia su cumplimiento pleno. La desfiguración que algo sufre cuando uno de sus momentos no secunda a los anteriores será semejante a la que se advierte en el espacio cuando cierto trazo o conjunto de trazos es visto como una composición en la que no todas las partes son la continuación de otras. Estos trazos que veo aquí tendrían que componer una cabeza de caballo, pero solo lo hacen en parte, porque en ciertos lugares no tienen genuina continuación y prosiguen sin secundar nada, desfigurando del todo la imagen, de modo que ni siquiera cabe reconocer con claridad qué es lo que está dibujado aquí ni si esto es propiamente un dibujo. Continuar algo en el espacio es prolongarlo y extenderlo, aunque, desde luego, no todo lo que está al lado de otra cosa la prolonga ni la extiende, y a menudo la malograrà a semejanza de lo que ocurre cuando cierta cadena de hechos queda interrumpida en el tiempo.

La línea recta que a partir de cierto punto se tuerce es seguramente el caso más sencillo de la desfiguración espacial, pero si la noción misma del derivar se forma, de la manera ya vista, a partir de un desvío con respecto a la trayectoria recta, entonces toda derivación será una desfiguración en la que no se ha seguido aquello que había de seguirse, aunque tal torcimiento se rectifique, y por «derivar» se acabe entendiendo descender en línea genuinamente recta. La historia tropológica del derivar concluye, como se ha visto, en una rectitud que quisiera disimular su origen torcido, pero que no puede hacerlo. A quien quiera concluir a partir de lo anterior que toda rectitud no es más que el disimulo mañoso de una torcedura (o quizá un torcimiento aún inadvertido por vista y tacto, que espera al acecho para manifestarse en el momento más inoportuno) se le podrá responder

que ningún millón de millones de torceduras rectificadas prueba nada contra la posibilidad de hallar en algún momento y lugar la rectitud prístina y perfecta, y menos contra la necesidad de postularla. Quizá no se trate, empero, de un esquema reductible al de la imposibilidad de probar que todos los cuervos son negros, sino a algo que atañe a la definición misma de la rectitud, propiedad esta que no precede a la idea de rectificación, sino que la sigue. La noción de lo recto se forma, no en vano, en la secuencia de dos momentos: uno en el que ciertas formas (las que reciben la calificación de «rectas») se distinguen de otras percibidas como curvas o quebradas y otro en el que las primeras se muestran como solo aparente o imperfectamente rectas e incitan a concebir una rectitud ideal que esté libre de tales imperfecciones. Lo que en el segundo momento se produce es precisamente una rectificación o enderezamiento (gracias a la cual es posible la geometría, o por lo menos la euclídea) y una maniobra en virtud de la cual el resultado de la rectificación se erige prepósteramente en algo anterior a todo torcimiento (y «erigirse» comparte raíz con lo recto, como es notorio).[38] Nada hay que oponer, por cierto, a la licitud (ni a la necesidad incluso) de esa preposteración, sin la cual no habría conceptos geométricos: concebir exige creer, en efecto, que el segundo momento precede al primero.

La diferencia entre concebir y pensar aparece, sin embargo, cuando la posibilidad del concepto se muestra precisamente como resultante de una torcedura que al mismo tiempo es una vuelta del revés. Y no se trata, ni mucho menos, de afirmar la tesis del origen empírico y perceptual de conceptos como el de «rectitud», sino, en cierto modo, de todo lo contrario: la rectitud es algo tan poco empírico que consiste en lo que ninguna rectificación podría lograr nunca del todo, y menos que ninguna las más diestras y mañosas; no es el nombre de un límite, sino de un fracaso, y emplear la palabra en cuestión implica preferir el fracaso al éxito. Pero el pensamiento vive en el ele-

mento del torcimiento, de la preposteración y del fracaso, y no en el del orden ni el éxito, ni tampoco en el de la rectitud misma, que habrá de ser pensada con toda clase de ironías y entrecomillamientos. Ni el orden ni la rectitud son condiciones del pensamiento, aunque sí sean objetos suyos de primera importancia: el torcimiento de la rectitud y la preposteración del orden no solo son requisitos del pensar, sino que el pensar mismo consiste en llevar el uno y la otra hasta el final, retrasando todo lo posible el momento en que han de suspenderse para volver a la práctica, sea esta la de la percepción, la de la geometría, la de la moral o la que en cada caso corresponda. El hecho mismo de teorizar es cierta clase de torcimiento y preposteración, de manera que, cuando se hace cargo de uno y otra, se convierte en pensamiento del pensamiento.

La filosofía occidental no habría seguido su curso sin la suposición (afirmada o negada) de que cada uno de los miembros de un género o de una especie constituye una degradación de lo que en ese género o especie cuenta como común y permite su definición. Lo que hace que las rosas sean rosas es de mayor jerarquía y dignidad que esta rosa particular, y sin la posibilidad de prestar adhesión a este aserto o de negarlo, invertirlo y aun despreciarlo, no habría existido nunca nada a lo que llamar filosofía. Pero la tesis de la existencia de esta suerte de *minimum* patrimonial de la tradición filosófica puede, en realidad, parafrasearse diciendo precisamente que toda inclusión de un particular en una especie, de una especie en un género y de un género inferior en otro superior debe entenderse como el resultado de un movimiento descendente, de dirección inversa a la que se recorre cuando, partiendo de lo singular y múltiple, se asciende a lo general y uno. El movimiento de ascenso puede ser más o menos esforzado y puede, ciertamente, frustrarse, aunque, en caso de haberse concluido, no cabrá duda de que se ha llevado a cabo en la forma correcta y en la ruta adecuada. Lo mismo no ocurre, sin embargo, con el de descenso, al que no solo se exige

que concluya en un particular, sino también que se haya llevado a cabo rectamente. De no cumplirse este requisito, los particulares en cuestión no solo sufrirán degradación con respecto a su principio generador, sino que estarán literalmente *degenerados*, algo que solo puede darse de manera episódica, porque, para que haya orden, el monstruo tiene que haber sido reducido a excepción. Tendrá que haber, pues, descenso, pero su descendencia deberá ser recta: la constante platónica de la filosofía y la práctica occidentales exige una multiplicidad inferior degradada con respecto a la unidad superior de que desciende, si bien tal degradación no coincidirá, ni mucho menos, con la monstruosidad, la deformidad o la malformación, porque lo inferior es tan solo algo disminuido e imperfecto y que, por tanto, ha heredado no poco de la pureza de su origen.

Eso y no otra cosa es lo que enuncia la estrofa platónica, y eso es lo que niega (o de lo que se burla) la recurrente antístrofa que no cesa de reaparecer con voces diversas en la historia de la filosofía. Cosa muy distinta habría sido que la estrofa declarase monstruoso todo lo particular y torcido todo descenso; con un inicio así, es del todo incierto lo que, recta o torcidamente, hubiera podido generarse como episodios posteriores de esa historia, y ni siquiera está claro si podría escucharse una antístrofa que la respondiera. Sin la noción de un descenso a partir de las alturas del orden, el mundo y la ciudad sensibles tendrían que concebirse como algo ya y por siempre perfecto y divino, pero con la idea de un descenso torcido en el que la rectitud solo fuera una excepción, lo que habría resultado apenas sería reconocible para ningún hijo del occidente antiguo o moderno; tan solo ciertos gnósticos contumaces y algunos herederos suyos podrían reconocerse en un espejo tan deformante. Poco importa aquí darle vueltas a la fantasía de una historia de la filosofía occidental que, desde su raíz, fuese distinta de la conocida. Lo que, de manera más modesta, merecería no perderse de vista es

la noción del descenso recto como punto de compromiso o de equilibrio entre la ausencia de descenso y la caída torcida.

El libro II del poema de Lucrecio es, seguramente, el lugar más destacable de la historia de la filosofía en lo tocante a desvíos de movimientos descendentes, aunque tales desviaciones sean tan solo excepcionales. Los términos de la doctrina del llamado *clinamen* son bien conocidos: los cuerpos elementales, o átomos, dice el *De rerum natura*, «cuando a través del vacío son llevados por su propio peso derechos hacia abajo *(deorsum rectum)*, hay veces en que, en tiempo incierto e inciertos lugares, se apartan un poco del camino *(spatio depellere paulum)*, lo justo para que pueda decirse que el movimiento se ha mudado *(tantum quod momen mutatum dicere possis)*».[39] El movimiento descendente de los átomos por su propio peso *(ponderibus propriis)* ha de ser, sin duda, recto, aunque (y enseguida habrá que revisar este «aunque») en ocasiones inciertas se producirá una mínima mudanza de trayectoria. La prueba de que esto ha de acontecer así *por necesidad* radica en que, de no darse a veces este *depellere* y de ser siempre del todo rectos los descensos, faltaría la idea misma de rectitud, ya que discernir o advertir una trayectoria plenamente recta solo es posible cuando se han discernido o advertido otras desviadas, las cuales, sin embargo, no pueden deberse a los «pesos propios» de los átomos:

> Necesario es que los cuerpos se desvíen un poco (paulum inclinare), y no más que lo mínimo (nec plus quam minimum), no vaya a parecer que inventamos movimientos oblicuos y la verdad de las cosas nos los refute (ne fingere motus / obliquos uideamur et id res uera refutet), pues esto vemos que es manifiesto y está bien a las claras: que los pesos, por lo que en ellos hay, no pueden marchar oblicuamente (obliqua meare) cuando se precipitan desde arriba (ex supero quom praecipitant), según puede distinguirse (cernere), pero ¿quién habría que fuera capaz de advertir que nada se desvía absolutamente en nada de los límites de su camino? (sed nihilo nihil omnino regione uiai / declinare quis est qui possit cernere se e se?).[40]

Cualquiera que sea el valor del texto de Lucrecio (o de la fuente epicúrea correspondiente) como manantial de una «corriente subterránea» que atravesaría de parte a parte el subsuelo de la filosofía occidental,[41] lo cierto es que el *depellere*, *inclinare* o *declinare* de la física lucreciana constituye la pieza más valiosa del ataque más concienzudo emprendido nunca contra la doc-

trina del recto descenso. La de Lucrecio es quizá la más lograda antístrofa del platonismo, y el modelo de toda posterior «inversión» suya. Con esa depulsión, inclinación o declinación empezaría lo que efectivamente se da y, según Althusser, el Sentido como tal (por ejemplo, el sentido vertical como discernible de cualquier otro, esto es, como discernible sin más), de manera que la verticalidad perfecta está fuera de todo orden, y el término «perfecta» resulta una mera ilusión: si no hubiera *declinatio*, no se tendría idea ninguna del descenso recto. El desvío será, entonces, el comienzo genuino del que se generarán los demás mediante la continuación de sus efectos, es decir, mediante la prosecución de la desviación, una continuación con la que de ninguna manera se recobra la rectitud porque da lugar a una multitud de colisiones inopinadas y desordenadas, fruto de las cuales es el mismísimo mundo, o sea, aquello que parece ordenado y sujeto a un principio superior, elevado y de noble condición.

El modelo patrilineal de la filosofía y la práctica de occidente tiene su cruz en los límites constitutivamente borrosos de toda unidad familiar, y, para hacerse cargo de este asunto, es útil reparar en la difícil adaptación —en verdad, quizá imposible— de la familia a la noción de persona jurídica o moral.[42] Si bien este concepto podría aplicarse, en principio, a cualquier colectividad humana capaz de mantener sus vínculos más allá de la muerte de sus miembros individuales —lo cual comprende, desde luego, tipos muy diversos de colectividades y grados muy variables de unión entre quienes las forman—, y aunque a primera vista la familia parezca pertenecer con toda claridad a esa clase de grupos humanos, surge pronto una dificultad nada fácil y que no puede equipararse a las suscitadas por ningún otro modo de comunidad o asociación. La persona colectiva o moral se formará mediante la unificación ficticia de personas individuales (naturales o físicas) que pasarán a tomarse como partes de una unidad más amplia, incluso cuando la persona moral es

individual,[43] pero la familia rehúye su personificación precisamente por el motivo, nada difícil de entender, de que, allí donde alguien indica «esto es una familia», el señalamiento es demasiado inconsistente para poder perdurar demasiado. La razón resulta accesible a cualquiera porque, a poco amplio que sea el conjunto borroso que se designa como «familia», podrán hallarse miembros suyos que nieguen tener vínculos propiamente familiares con muchos de los pertenecientes a esa pretendida unidad. Desde luego, lo anterior depende de multitud de aspectos de la estructura de parentesco que tenga vigencia, aunque lo cierto es que en las sociedades vinculadas a las tradiciones del derecho romano y del canónico (en las que la idea de una persona moral ha tenido su asiento) lo más natural será que el esposo de alguien se tenga por perteneciente a la misma familia que el padre de su cónyuge y que el hermano de este, pero no siempre se extenderá el vínculo familiar al cónyuge del último mencionado, y de ninguna manera, salvo por cortesía no muy bien calculada, a sus hermanos o padres. Que los suegros son familia de uno resulta muy claro, pero no tanto que lo sean los consuegros, de manera parecida a lo que ocurre con los cuñados por oposición a los concuñados. La expresión «contrapariente», eficaz y expresiva, en realidad sirve de poco: aunque los contraparientes de uno no son, en rigor, familiares, algunos de ellos sí que lo son del cónyuge e hijos propios, y eso es bastante para que pueda designarse como «familia» a una congregación (festiva, comensal, funeraria o de otro tipo, fotográfica o no) en la que al menos uno de los presentes afirma que todos los demás son familiares suyos.

Parece pertenecer a la naturaleza de esta noción que, salvo en circunstancias excepcionales, se entienda por familia algo tan relacional y poco sustantivo como cierto conjunto de individuos a los que al menos uno de sus elementos tiene por estrechamente emparentados consigo, caracterización que parece dar por supuesto que de ninguna manera verosímil podrán ser to-

dos considerados, en el seno de una misma «familia» (las comillas deben aparecer enseguida) familiares de todos, algo que, desde el punto de vista de la persona moral, equivaldría a la imposibilidad de considerar a todos los miembros de una misma sociedad socios de todos los demás. No se trata, ciertamente, de un rompimiento de la reciprocidad o mutualidad debido a alguna clase de asimetría, sino de una «paradoja de la familia» análoga a la del sorites. Cuando se concibe la idea de una descendencia directa a partir de un ancestro y la de una transmisión futura del mismo γένος o linaje a quienes vayan a descender del individuo correspondiente, lo natural será pensar, según se ha visto, en una línea recta.

Para que haya personalidad moral, resulta necesario poder determinar con certeza quiénes son, y quiénes no, miembros de la persona, y esto, que en el mayorazgo está resuelto de antemano, no es ni mucho menos fácil de resolver en otros casos. A primera vista, lo anterior debería ser objeto de una expeditiva crítica, porque no hay inconveniente de principio en definir, a partir de la persona natural tomada como elemento de referencia y en dirección hacia arriba, un cono que concluyese en un vértice superior y cuyo volumen alojase a todas las generaciones surgidas de ese vértice, la última e ínfima de las cuales será la presente, y en ella a cada individuo de referencia le tocará ser uno entre muchos (aunque no entre muchedumbres lógicas ni turbas metafísicas; será el miembro de un *populus* y no de una *multitudo*).[44] Desde luego, no hay imposibilidad alguna en construir un sólido de ese tipo, siempre que se comprenda que se trata del resultado de un corte artificial entre otros innumerables, también, sin duda posibles. Conforme a esa figura, quienes estemos en la base podremos afirmar que descendemos en línea directa de un único ancestro que se propondrá como nuestro γενέσεως ἀρχή; esa descendencia será patrilineal o matrilineal o del tipo que fuere, pero lo que importa es que se deberá a la elección de una línea entre muchas y, por tanto, a la

exclusión de innumerables posibilidades de determinación de ascendencia que, al configurar sendos conos, se desacreditarán entre sí con la mayor eficacia. Bastaría con tomar las líneas correspondientes a los ocho primeros apellidos de alguien (es decir, los conos patrilineales de los ocho bisabuelos) para perderse en una fatigosa superposición de figuras. De un modo que recuerda a la esfera de Alain de Lille, «cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna»,[45] la ascendencia propia sería una multitud de conos de circunferencia desmesurada e innumerables vértices. Pero ese violento amontonamiento de figuras recuerda más bien a la *effroyable* esfera de Pascal.[46]

Esta visión tiene que olvidarse, como si de un mal sueño se tratara, para que el orden reine en el entendimiento y en la conducta: si la pesadilla de una multitud innumerable de líneas de ascendencia se prolongase más de un breve rato, obligaría a tomar cualquier sustancia o entidad individual como algo perteneciente a una infinidad de géneros y, por tanto, a ninguno. Sin duda, la *arbor Porphyriana* es un esquema demasiado angosto y agobiante para las necesidades pragmáticas del hombre moderno, a cuyos objetos de uso les corresponde la pertenencia a varios géneros a la vez (tantos como posibilidades de empleo haya), la imposibilidad de dar por definitivamente cerrada la lista de tales géneros (que siempre podrá adaptarse a nuevas necesidades) y la negación de cualquier esencia (cada género podrá redefinirse y reinterpretarse según la variación de las conveniencias). Pero no se trata aquí de la pragmatización moderna del árbol de Porfirio —convertido en una planta trepadora frescamente frondosa, necesitada de riegos y podas—, sino de una selva intransitable que aprisionaría para siempre a quien se aventurase a entrar en ella, impidiéndole respirar y estrangulándolo. El fantasma de una proliferación selvática de los géneros y las especies tiene que conjurarse cuidadosamente, aunque resulte tan insoportable como lo sería una configuración, también monstruosa, de acuerdo con la cual las relaciones de descenden-

cia fueran, por lo general, espurias y bastardas. Que este guante, esa mosca y aquel niño sean monstruos desacoplados de su género, seres desmedrados de aspecto deforme sin correspondencia con lo que hace de algo un guante, una mosca o un niño es un episodio perturbador y hasta paralizador, pero, sin duda, infrecuente. Un mundo en el que no sorprendiera que un guante desangrara la mano, que una mosca midiese un palmo de longitud ni que un niño tuviera dos cabezas constituiría un mundo inhabitable o no sería propiamente un mundo.

§ 5. La paradoja de la yema

Que el procedimiento por el cual los sustantivos adquieren terminaciones indicadoras de los accidentes de número y caso se llame *declinatio* es, o por lo menos debería ser, un fenómeno inquietante. La importancia de la derivación y de la declinación en la gramática constituye un síntoma de los desarreglos internos de la noción del recto descenso y, con ellos, de algunas aporías que se manifiestan en ámbitos muy variados. Según se ha visto ya, el sentido del término «derivar» que da lugar a la noción gramatical de «derivación» (la generación de un término más complejo a partir de otro más simple) es un sentido *derivado*, y lo es a partir de otro originario, conforme al cual «derivar» significa haberse desviado algo de su ruta o trayectoria apropiada. El «derivar» originario correspondía, pues, a una generación desviada, pero el «derivar» derivado rectifica ese desvío y logra limpiarlo de toda impureza, de manera que lo que era el nombre de un vicio pase a serlo de la virtud opuesta. La palabra «derivar» deriva, pues, de su origen, y lo hace conforme al sentido originario del término, es decir, conforme al vicioso: para que «derivación» sea nombre de virtud, es preciso olvidar que designó vicio y quedarse tan solo con el sentido desviado y descarriado. Que el valor dominante de derivar se haya formado de este modo es una perversa ironía, aunque no una operación perfecta de destrucción de pruebas: en realidad, los sentidos de derivar

como pérdida del rumbo se mantienen vigentes, y en cualquier momento pueden desencadenar una infección de efectos gravemente insalubres: si «derivar» es un nombre idóneo para «ser generado» y si, por tanto, decir que algo deriva de otra cosa es una manera perfectamente lícita de expresar que la segunda generó a la primera (e incluso es la mejor expresión que cabe emplear cuando se quiere poner la primera en posición de sujeto, quizá en pie de igualdad con «provenir» o «proceder»), entonces se diría que en toda ocasión en que algo o alguien es generado se esconde en verdad el fantasma de la deriva, como si no hubiera ninguna descendencia recta, como si todo engendrar fuese bastardo y como si toda entidad individual constituyese un monstruo, mejor o peor disimulado.

Nada muy distinto de lo anterior sucede, como se ha apuntado ya, con la *declinatio*. Terminar de pronunciar o escribir un nombre, de tal manera que se logre su adecuada concordancia o se exprese su número o la categoría gramatical bajo la que debe entenderse, se llamará «declinarlo», lo que, tomada la palabra en su sentido originario y no derivado, significará desviarse de lo que sería la recta pronunciación o escritura del nombre, como si al terminar de pronunciarlo o de escribirlo se echase a perder una tarea que comenzó bien encaminada y la última sílaba fuese una suerte de descarrío. Naturalmente, esta manera de entender la declinación tiene que reprimirse con toda severidad y el significado del término tiene que blanquearse de modo que nadie repare en la posibilidad de una comprensión tan monstruosa. Declinar un nombre será, entonces, concluir su pronunciación o escritura con un giro afortunado gracias al cual la palabra se acoplará adecuadamente al resto de la oración, casi como si el giro fuese un gancho o asidero para enlazarse con otras palabras. La *declinatio* de los átomos de Lucrecio y la de los nombres serán, por tanto, dos valores de una palabra homónima, sin que sea oportuno inquirir cuál es el originario y cuál el generado o derivado (pues, en caso de preguntar por ello, la res-

puesta no sería quizá muy grata, y la declinación gramatical podría mostrarse como el resultado de un desvío de la declinación física).[47]

Hay un término —quizá de los más decisivos en el pensamiento griego antiguo— en el que aparece con toda claridad lo que la *deriuatio* y la *declinatio* ocultan celosamente en latín. Se trata de la muy versátil palabra τρόπος, derivada (en lo sucesivo ya no se entrecomillará este último término) del verbo τρέπειν, al núcleo de cuyo significado corresponde girar, torcerse, volverse del revés o poner en fuga.[48] Un rétor anónimo de la colección de Walz[49] enumeró seis sentidos del término τρόπος: en primer término, el ἦθος, o carácter (cuando a la persona que lo tiene bueno se la llama εὔτροπος y al que lo tiene malo κακότροπος); en segundo, una «figura de discurso» (σχῆμα λόγου) en la dialéctica (se menciona el *modus ponens*); en tercero el modo musical (el lidio o el frigio); en cuarto, la versatilidad del ingenio y la riqueza de destrezas (como cuando a Odiseo se lo llama πολύτροπος); en quinto, la αἰτία, o causa de algo (el τρόπος de la respiración), y en sexto, lo que se llama τρόπος en la φράσις, es decir, la metáfora y los demás «términos trópicos» (τροπικὰ ὀνόματα). El tropo es, sin duda, efecto de una retorsión o giro de la palabra, la cual deja de usarse según su sentido recto y normal y es objeto de un desvío artificioso, por regla general con fines de ornato. Todo esto se halla presente en la idea retórica del tropo, el cual constituye una suerte de derivación que no oculta su condición de desvío. En el juicio que ese desvío haya de merecer (condenatorio por faltar a la rectitud; absolutorio por la excusa del agrado producido) está comprendida del todo la estimación que recibirá la retórica y la decisión sobre sus relaciones con la filosofía.

Pero lo que más debe importar aquí es que la palabra τρόπος, además de todo lo anterior, también posee el valor de

dirección o *sentido*. No es difícil ver una inquietante antífrasis en un término que da a entender «dirección» y también «cambio de dirección», aunque quizá sea más incómoda todavía la sospecha de que, allí donde τρόπος significa lo primero, tal significado se forja a partir del supuesto de que todo movimiento que sigue una dirección lo hace a causa de cierto giro o torcimiento, emprendido o sufrido en algún instante anterior. Este significado antifrástico no debería, sin embargo, sorprender a nadie que se tomase la molestia de reparar un momento en la *directio* latina o en nuestra propia «dirección», términos que se constituyen a partir de la idea de una rectificación y, por tanto, de un giro o torcedura. «Dirección» es, en efecto, un término estimativamente constituido que implica la bondad de la trayectoria correspondiente, a partir de otra que hubo de enderezarse.[50] Tal estimación favorable no está reñida, desde luego, con la idea de una «mala dirección» (o con la de algo que esté «mal dirigido»), si bien pensar en esto último solo es posible cuando el término «dirección» ha desgastado su sentido propiamente estimativo, algo que no ocurrirá con la palabra «directo». Que toda rectitud surja de un torcimiento (y, más aún, que propiamente *lo sea*) es una tesis semejante en su forma a la de que todo constativo resulta ser una clase de performativo, o a la de que todo juicio determinante es, en rigor, también reflexionante, y sugiere con elocuencia la idea de que todo sentido literal es también figurado. Pero quizá no convenga dejarse caer por estos familiares derroteros con demasiada confianza. Porque lo que aquí se trata no es exactamente esta cuestión, sino otra en apariencia menos grave, aunque quizá de no pequeño calado.

El asunto podría enunciarse acudiendo a lo que cabe llamar la «paradoja de la yema». El hablante del castellano que, previa consulta del diccionario o sin ella, desee aclararse sobre el significado de la palabra «yema» tropezará seguramente con dificultades un tanto endiabladas. Acaso se dé por contento con la primera acepción del DRAE y se convenza de que el genuino signifi-

cado de «yema» es el correspondiente al brote de un vegetal,[51] de manera que quien hable de la yema de un huevo tenga que hacerlo de manera metafórica. Para este hablante, sin embargo quizá la yema del huevo de gallina es la única conocida de entre las de esa clase, y el diccionario lo animará —aun sin recomendárselo expresamente— a tomar la familiar yema que está acostumbrado a oponer a la clara como una metáfora a partir del sentido propio de la palabra, que sería el vegetal. No le ofrecerá muchas dificultades, aunque podría hacerlo, el uso del término como producto de confitería, porque ahí «yema» es metonimia, vale decir, una metonimia (de ingrediente por producto, o sea, de causa por efecto) elaborada a partir de una metáfora (o quizá una metáfora a partir de otra: al dulce en cuestión también se lo llama yema por su semejanza de aspecto y color con las yemas de huevo de gallina). En lo que respecta al sentido, tan corriente, de «yema del dedo», este aparece extrañamente aparte (y está ausente del María Moliner), lo que invita a tomarlo, sin vacilación, como metafórico. Es notable que el quinto valor recogido en el DRAE sea «parte mejor de una cosa», algo que podría interpretarse de dos maneras opuestas: quizá la multiplicidad de sentidos de «yema» surge como un conjunto de ejemplos de «partes mejores» de las cosas (y entonces la lista podría crecer, casi indefinidamente), o quizá la acepción de «parte mejor» es una abstracción derivada de lo que tienen en común todos o la mayoría de los sentidos de «yema». Habría quizá, puede apostillarse, un núcleo semántico con el sentido de algo semejante a «germen», y lo demás serían casos particulares de ese centro germinal (esa yema del significado de «yema»), pero no es fácil que una solución así satisfaga mucho a nadie. Lo que parece ocurrir es que la palabra «yema» brinda varias posibilidades de distribuir sus acepciones entre lo literal y lo figurado. Ninguna de esas posibilidades goza de una ventaja decisiva sobre las demás, de manera que el resultado es irresolublemente incierto, para malhumor de algunos y regocijo de otros. Sin embargo, sería

inapropiado concluir que el término «yema» se atiene a un liberalismo semántico que proporciona diversas opciones al hablante y lo deja en condiciones de elegir, según su gusto o su oído, o según el criterio que prefiera, qué ha considerarse figurado y qué no.[52]

Porque, en realidad, puede que al hablante no se le deje ningún margen de elección y que, menos benévolamente, se le obligue a elegir *todos* los repartos de significado. Tal cosa no es, ni mucho menos, una incoherencia lógica: lo que está obligado a hacer quien se sirve de la palabra «yema» es recorrer sucesivamente en sentidos o direcciones opuestas los caminos que conducen de una acepción a otra, tomando todas ellas, de manera intermitente, como literales y como figuradas. No es que alguien pueda, si esa es su elección, tomar la yema de la planta como literal y la del huevo como metafórica, tolerando apaciblemente a quien proceda al revés, mientras que un tercero amalgamará esos dos significados y, teniéndolos por cosa literal, opondrá tal fusión a la metafórica yema del dedo, y después vendrán otros que explorarán otras opciones, en un ingenioso y deleitable juego. Lo que ocurre más bien es que quien tome la yema de la planta como literal y la del huevo como metafórica habrá de recorrer a continuación el camino inverso y no podrá librarse nunca de la repetición, de manera que su inclemente destino será moverse en círculo *(in circuito impii ambulant)*,[53] y tomar sucesivamente como literales cada una de las acepciones de la palabra y como figuradas (aunque de maneras distintas) todas las demás. La condición de la acepción literal es una posición rotatoria en un círculo, y lo mismo ocurre con las acepciones figuradas; esa parece la única salida posible (es decir, una ausencia de salida y un atrapamiento perpetuo) a la aporía de la yema. Que en todo tropo haya un círculo así o que lo anterior sea un caso más o menos anómalo, y que en todo término homónimo haya o no un círculo trópico por el estilo de este no son cosas que deban contestarse ahora de manera directa.[54] Bas-

te con tomar humilde nota de la existencia de cierto régimen de distribución o circulación del significado, donde el carácter vectorial del tropo (una retorsión con la que se deforma a uno de los sentidos, dejando al otro inmune, esto es, una derivación en la que el sentido figurado sigue al literal y es generado por él, aunque de manera torcida) se ha desvanecido del todo, y donde la flecha del movimiento apunta intermitentemente en las dos direcciones.

Tal circunstancia viene a implicar una suerte de exacerbación de la idea misma de tropo: si esta se refiere siempre a cierto giro o torcimiento, en el tropo que cabe llamar circular la torcedura será completa y se cerrará sobre sí misma. Que ciertos tropos hayan de tener forma de círculo constituye, sin duda, un golpe muy severo contra el blanqueo de significado que se acometió con la palabra «derivar»; lo que ahora ocurre es que aquella generación espuria tan dichosamente ocultada vuelve a aparecer bajo una forma quizá menos grata todavía, a saber, con el aspecto de un círculo nada virtuoso. El movimiento circular es perfecto en el mundo supralunar pero, allí donde hay una neta jerarquía entre dos entidades del tipo que fueren, concebir la relación entre ellas según el modelo del circuito no es más que disolver la idea misma de jerarquía, volviéndolo todo del revés y apresurándose a invertir el movimiento, mientras se declara que tanto vale que las cosas estén al revés como al derecho, lo cual quizá sea la cosa más prepóstera de este mundo. El padre que es hijo de sí mismo y el significado literal que deriva de uno figurado constituyen las más irreverentes burlas que cabría hacer a la doctrina platónica del ascenso y el descenso dialécticos. Porque no se trata, desde luego, de afirmar que cada uno de ellos es la otra cara de su opuesto y que descender de las ideas al mundo sensible es una actividad del alma tan necesaria y virtuosa como moverse en el sentido inverso, sino de sugerir que ninguno de esos movimientos llega nunca a su destino, y que están condenados a reiterarse infinitamente sin tocar nunca lo ideal

ni lo sensible, sino, por así decir, quedándose en una región intermedia, donde las divisiones y reuniones son siempre incompletas y tienen que volver a iniciarse apenas comenzadas.

El tránsito entre los distintos significados es lo más retorcido y desordenado que cabe imaginar, porque la torcedura y la preposteración se solapan de manera perversa, y, cada vez que se dice, oye, escribe o lee «yema», se hace uso del término en el sentido que le corresponde, pero mirando al mismo tiempo a todos los demás, los cuales no pueden ausentarse del todo, como ocurriría al yacer con alguien cuya media docena de hermanos o hermanas gemelos anduvieran por las inmediaciones en actitud, cuando menos, de *voyeur*. Quien usa la palabra «yema» no se limita a decir algo, sino que lo hará con la neta conciencia metalingüística de quien tiene en cuenta (y supone que otros harán lo propio) que emplea cierto sentido desviado de una palabra. Pero esto, que ocurre con todo tropo que no pertenezca a la clase de los que son muertos o ciegos, acontece aquí de un modo peculiar porque, en cada uno de los usos o valores posibles de «yema», se supondrá, aunque de manera necesariamente confusa, que se está en deuda con el otro uso, que es el literal, legítimo y respaldado por las cosas. Lo ocurrido con la yema es que cada uno de sus valores tiene que tomarse, en cada uno de sus usos, como si estuviera en deuda con todos los demás valores, como si nada respaldase a cada valor y, por tanto, ninguno valiese nada, salvo de manera puramente ficticia. Sin embargo, lo que ocurre cuando la condición del significado literal se reduce a un mero papel que no implica realidad alguna es el caso extremo de lo que se presenta en otras muestras de tropología circular, en las que el orden de los valores se va preposterando interminablemente y la rectitud tiene que darse por cosa del todo perdida.

§ 6. Una escurridiza metonimia

Es fácil albergar la sospecha de que en ocasiones la palabra «ciudad» se usa de manera metonímica, pero mucho más difícil resulta describir con fidelidad el tropo en cuestión y, sobre todo, delimitar claramente cuál es el significado literal del que constituye un desvío.[55] Desde luego, con la palabra «ciudad» se indica cierto espacio ocupado, aunque al intentar explicar, siquiera sea toscamente, lo que se entiende aquí por ocupación, puede que la inmediatez y la evidencia se evaporen del todo. La ciudad es, sin duda, un lugar que puede describirse como cualquier otro sin necesidad de atender a quienes lo ocupan, de modo que una ciudad póstuma tendrá también calles, plazas, edificios, parques, alcantarillado y cementerios, y, por lo menos durante largo rato, podrá darse un cuadro exacto de su estructura omitiendo cualquier mención de las gentes que la habían habitado. En verdad, hay muchos rasgos comunes entre una ciudad despoblada y otra que no lo está: alguien dotado del suficiente talento podría exponer con maestría cómo es una ciudad deshabitada esforzándose en retrasar todo lo posible el momento de declarar ese rasgo, y tal momento podría hacerse esperar muchísimo. ¿No es acaso posible describir con todo detalle el cuerpo de alguien sin necesidad de aclarar si está vestido o desnudo? Sin embargo, la analogía con la ropa y la desnudez no satisfará ni muchísimo menos a todos los entendimientos, y habrá quien responda que una ciudad despoblada se parece más a un cuerpo muerto (poco importa si vestido o no) que a uno desnudo, lo cual desatará, sin duda, toda clase de consideraciones sobre el sentido del término «cuerpo» como «cadáver», un sentido, como se sabe, nada trivial ni reciente, que invita a reparar en la idea de la ciudad como sometida a un destino de destrucción o como eternamente inmunizada contra él.[56]

Resulta natural que el espacio, quizá deshabitado, llamado «ciudad» exija para recibir este nombre estar ordenado de manera que pueda albergar una población. Pero si tal requisito es imprescindible para que haya propiamente ciudad, entonces en

la idea misma de un espacio así se comprende cierto orden peculiar suyo, algo cuya explicitación podría llevar toda una vida (quizá la historia universal entera) y que no puede ser más ajeno a la fresca inmediatez de la noción de «espacio ocupado». Tribulaciones semejantes surgirán, desde luego, si, en lugar de comenzar por el espacio, es la población el punto de partida, aunque solo sea porque el propio término «población» designa también, mediante nuevo movimiento metonímico, el lugar de asiento de las gentes pobladoras, lo que a su vez conduce a otra metonimia insigne (y bien circular por cierto): la del *pueblo*. Cabe inquirir a continuación si la materia humana *que es* la ciudad posee un «orden» paralelo al de la materia física *que también* lo es, y la respuesta afirmativa no exigirá mucho titubeo, pero lo que entonces se obtiene es un conjunto de dos materias con sus respectivos órdenes, sin que quepa determinar qué viene antes y qué después: ni si hay razones para empezar por una de ellas y postergar la otra, ni si son anteriores tales materias a los órdenes que poseen, ni la relación que guarda el orden de la ciudad —en cualquiera de sus dos sentidos— con el que cabría descubrir entre los cuatro elementos enumerados y los que quizá pudieran añadirse.

Conviene registrar una notable peculiaridad de lo visto, que hasta ahora se ha limitado al uso de la palabra «ciudad» en singular. Porque debería llamar la atención cómo, cuando se habla en plural, el rompecabezas anterior se simplifica no poco y, salvo rara excepción, cada una de las ciudades de que se trate se entenderá en el sentido material, y más en particular en el de la materia física o espacial. No deberá sorprender que la relación entre las ciudades y la ciudad se asemeje a la que hay entre los delincuentes y el delincuente, o entre las escuelas y la escuela, ejemplos en los que el miembro singular solicita la mayúscula inicial o una prosodia redicha. ¿Qué es lo que se elimina de la ciudad cuando se habla de ella en plural y lo que se designa cuando se emplea un singular solemne y espaciado, y con que-

rencia hacia la mayúscula? Seguramente en todos o casi todos los sustantivos es posible esa tipificación enfática y más o menos platónica que, cuando se trata de la designación de algo estimativamente realzado, lo eleva más en altura y, si corresponde a algo de estimación incierta o desactivada, lo convierte en cosa estimable, mientras que, si se refiere a un objeto inequívoco de censura o repudio, lo presenta bajo el punto de vista de su regeneración o de su salvación, y así el hombre se ennoblecerá con su singularización platónica, el jardinero se asimilará casi al practicante de una profesión liberal y el violador pasará a ser visto como objeto de filantrópicas políticas de reeducación (o el nazi como materia de estudio para agudos ensayistas y abnegados doctorandos). En el singular precedido de artículo determinado hay, pues, una suerte de depuración estimativa del significado, y el caso de la ciudad es uno más de este género, aunque quizá posea algunos rasgos peculiares. Cuando se habla de *la* ciudad en ese sentido enfático tan inconfundible, no hay duda de que lo designado es sobremanera incierto, pero tampoco la hay de que se toma como algo axiomáticamente digno de aprecio, y de un aprecio del tipo más exquisito.

La ciudad o la *Ciudad* no son simplemente el nombre de un universal que comprende muchos particulares, y ni siquiera de lo mejor y más escogido que en común tienen los miembros de esa especie, sino el designador de ciertos aspectos del trato que entre sí mantienen quienes habitan uno o varios espacios físicos a los que se llama «ciudad» o que constituyen la población correspondiente a una «ciudad» o conjunto de «ciudades» en el sentido demográfico del término, aspectos cuya enumeración ni mucho menos agota la extensión de dicho trato y que se reducen, en realidad, a un puñado muy modesto. Desde luego, los habitantes o pobladores de ciudades se relacionan entre sí conforme a multitud de instituciones y costumbres, de las cuales no todas merecen el honor de ser comprendidas entre las prácticas propiamente ciudadanas: la mayor parte de ellas no serán,

de ordinario, actividades dignas de que la ciudad (en el sentido enfático del término) las tenga en cuenta como cosa suya y como parte de su ser. El sentido enfático de *la* ciudad, que comparece solo en el uso singular y platonizante del término parece ir unido precisamente a esas instituciones y costumbres para las que el uso habitual reserva la calificación de «ciudadanas», es decir, las unidas a cierta familia de prácticas y, sobre todo, a cierto manojo de lo que se llama «valores», en donde se supone que cabe hallar una tabla de bienes que ninguna persona decente estará en condiciones de repudiar mientras hable en serio y quiera conservar el aprecio de sus vecinos y contemporáneos, aunque no cualquier clase de aprecio, sino precisamente el tocante a *eso* (de nuevo un deíctico confuso) que, no siendo familiar, ni íntimo, ni profesional, ni venal, ni lúdico, puede proporcionar, empero, una fuente muy apreciada de encomio social, relacionado con la preocupación por la limpieza de las aceras, la diligencia en el pago íntegro de los impuestos, la prontitud para indignarse desinteresadamente por los abusos de los gobernantes, el solícito socorro de las personas desfavorecidas y el celo por la extensión del saber y de la igualdad ante la ley. Todo *eso* sugiere, con excelentes razones, el nombre de *civismo*, y quizá en un término tan enrevesado se compendie lo que la ciudad enfáticamente expresada necesita para poder mostrarse como tal. La conclusión que se extrae de lo anterior es un tanto prepóstera: la ciudad, en el uso enfático del término, se funda en algo así como la ciudadanía, mientras que esta resulta, a su vez, un derivado de algo así como el civismo, de modo que es lo retorcido, tambaleante y traído por los cabellos lo que funda aquello que debería estar más clara y firmemente ante la vista. En la ciudad cabe toda clase de miserias, crueldades, sevicias, bajezas y traiciones, pero nada de esto le quitará un adarme de la condición ciudadana, porque todo ello es compatible con el nudo hecho de que la ciudad *misma* perviva como tal con el mayor vigor. Siempre, eso sí, que comparezca en el sentido más

gélidamente descriptivo, que no es el mismo que surge cuando por ciudad se entiende el hogar de la virtud cívica y de la recíproca alleganza ciudadana.

Parece haber, pues, una abigarrada multitud de ciudades, cada una de las cuales acoge a multitudes humanas no siempre virtuosas y, por regla general, faltas de un orden completo en sus hábitos y quehaceres, pero esa multitud de multitudes es la contrapartida de una unidad de unidades: la correspondiente a lo que el orden de toda ciudad tiene precisamente de orden, y no de uno cualquiera (debido quizá a la violencia o al azar), sino de alguno en verdad justo y razonable, resultante del esfuerzo de los buenos ciudadanos. Lo que hace ciudad a la ciudad no es, pues, algo que pueda descubrirse de manera puramente descriptiva, mediante observación, razonamiento o estudio, sino como parte de la práctica misma del buen ciudadano, el cual no tendría una idea cabal de lo que es la ciudadanía, ni con ella la ciudad, de no ser por el aprecio que a estas dispensa. Hay, en efecto, algo parecido a un intelectualismo moral en la base del concepto de la ciudad, o, más probablemente, una necesidad de fingir la adhesión a doctrinas intelectualistas y de proclamar, con los ojos húmedos y la voz impostada, que el malvado y el traidor *no saben* lo que es propiamente la ciudad. Conforme a este curioso mito, la ciudadanía es una propiedad que se adquiere mediante la correcta instrucción, y de ahí la obsesión por esta última y por convertir la educación cívica en parte principal de lo que a niños y jóvenes debe administrárseles en las escuelas.

Cuando el griego antiguo derivaba πολίτης de πόλις, y cuando las lenguas europeas modernas construyeron los términos equivalentes a «ciudadano» a partir de los equivalentes a «ciudad», lo que propiamente hicieron fue recorrer el trayecto inverso al declarado en la derivación. En realidad, la ciudad deriva del ciudadano e incluso de la ciudadanía, y no sería lo que

se quiere que sea sin la retroacción de sus derivados sobre ella. Otro tanto ocurre, por cierto, con la *ciuitas* y el *ciuis*: lo que por este último término deba entenderse dependerá de aquello que el ciudadano se represente y suponga cuando conciba la ciudad o se refiera a tal objeto. La dirección de la flecha de derivación de las palabras es, como creía Benveniste, un factor capital para el estudio de las relaciones entre lenguaje y sociedad, pero lo es con tal de que se la tome justamente, como ya se ha sugerido, en sentido contrario al que la lengua expresa. Quien repare, por ejemplo, en la relación existente en castellano entre el adjetivo «natural» y su derivado «naturaleza» tendrá seguramente más de una reserva sobre cuál ha de tomarse como la dirección verdadera. Aunque desde el punto de vista morfológico no hay ninguna duda sobre lo que viene antes y lo que viene después, sería cuando menos precipitado censurar la opinión de quien dijera que, en realidad, «natural» deriva de «naturaleza» y no a la inversa. Ni la latencia del arcaísmo «natura» (del que, ciertamente, derivó «natural» en su día) ni el hecho de que muchos hablantes del castellano estén al tanto de que en las otras lenguas modernas es el adjetivo el que deriva del sustantivo son, desde luego, argumentos que puedan esgrimirse aquí (el hablante no oficia, en cuanto tal hablante, ni como un políglota ni como un historiador de la lengua propia), y será la sola sospecha (quizá muy titubeante) de que lo designado por «naturaleza» debe de preceder por algún motivo a lo designado por «natural» la que llevará a desmentir el orden *natural* de la derivación y tenerlo por una apariencia engañosa.[57] Puede que la sospecha en cuestión no goce de demasiado fundamento, pero no porque la dirección aparente de las derivaciones de palabras sea de mucho fiar, sino más bien por lo contrario. Lo que sugieren términos como «ciudad» o como «naturaleza» es más bien que la derivación constituye una deriva ciega y que las palabras se forman de manera azarosa aprovechando toda clase de material disponible (un material, eso sí, compuesto siempre por otras palabras) y

combinándolo sin un plan trazado de antemano, o con planes quizá muy detallados, que, sin embargo, se ejecutan de manera disparatada y caótica. La idea de que unas palabras provienen genuinamente de otras y de que hay en el lenguaje todo un orden por descubrir es quizá necesaria para tener una noción mínimamente gratificante de las lenguas que uno habla, pero semejante policía del lenguaje apenas tiene nada que ver con la gramática, la cual es más bien el resultado de mil azares desatados, coagulados en sus respectivas reglas.

Hay, ciertamente, una relación muy estricta entre lengua y sociedad, e incluso podría afirmarse, con permiso de Benveniste, que la relación es especular, aunque el espejo sea deformante y tenga su superficie seriamente deteriorada. Si el orden de la lengua y el de la sociedad se asemejan entre sí, lo hacen porque ambos son cristalizaciones de una materia plástica abandonada a su propia ceguera: lengua y sociedad se mueven sin saber adónde, creando toda clase de formas variamente estables y produciendo una ingente multitud de configuraciones. Nada hay de orden en ese resultado, salvo la compulsiva necesidad de imaginarlo a toda costa. La gramática y la política son desordenados sistemas de instrucciones de supervivencia a las que no es prudente desobedecer y que raramente constituyen objeto de examen en el curso de las operaciones habituales de la vida. Oír y ser oído, ser mandado y mandar no son prácticas que aconsejen mucho el pensamiento sobre ellas. Quien las examine con decencia hallará tantos motivos de asombro y de espanto en ellas que tenderá a callar sobre la mayor parte de lo examinado; la veraz descripción de cómo hablan y cómo obedecen los mortales es un trago de ingesta muy amarga, y de ahí el constante afán de todo poder por rodearse de gramáticos y de componedores de doctrinas políticas diestros en el arte de dorar la píldora: describir la lengua como la puerta de la verdad y la ventana de la realidad, y la política como un bien es del todo necesario para asegurar a los súbditos una vida saludable y a los poderosos

un gobierno seguro. Nunca se premiarán bastante los afanes de los mandarines por facilitar la vida de sus contemporáneos.

La discusión de las relaciones entre lenguaje y sociedad debería sustituirse por la del trato mutuo entre la lengua y la ciudad. El término «sociedad» no es más que una sospechosa manipulación de ciertas partes del significado de «ciudad» (la manipulación consistente en resaltar como esencia de la vida humana común las operaciones de creación de riqueza y bienestar, representándolas como el resultado de un acuerdo entre socios), y no parece que «ciudad» signifique nada lo bastante inconmovible para proporcionar firmeza a ninguna relación con otras entidades. Aquello cuyas relaciones con el lenguaje es objeto de investigación resulta ser una entidad designada por derivación a partir de otra y, al mismo tiempo, causante de una derivación en sentido opuesto, sin que quepa una decisión neta entre lo uno y lo otro. «Ciudad» es un signo enigmático cuya referencia no deja de dar tumbos, atrapada en una palestra de gallos. Si fuera posible desentrañar claramente la estructura metonímica de la ciudad, quizá se ganaría mucho en la resolución del enigma.

§ 7. Metonimias de continente y contenido, institucionales y de vínculo

Puede que un esclarecimiento del tipo de metonimia en que se funda el término «ciudad» proporcione los materiales más útiles disponibles para someter el correspondiente concepto al análisis que necesita. Si fuese cierto que lo político es metonímico, la tropología de la ciudad sería la pieza fundamental de toda teoría política. Pero, además, la atención a este tropo puede producir una cosecha muy variada en lo que hace a los nombres de las instituciones de los mortales. Que no hay institución humana (ni quizá divina) sin metonimia constituye una sospecha poderosísima, y no es fácil librarse de ella cuando se la ha empezado a tomar en serio, aunque, se confirme o no, la descripción de las metonimias con que se forjan los nombres de

ciertas instituciones puede revelar algunos hechos nada desdeñables. Que la palabra misma «institución» es una metonimia se pone de manifiesto nada más reparar en que lo que se llama instituciones toma este nombre del acontecimiento de su fundación, por medio del cual se instituyó algo. Sorprende, en cualquier caso, que en el concepto de las más variadas instituciones rara vez falte toda referencia espacial, y que el espacio en que toda institución parece hasta cierto punto consistir esté, por su parte, en relación tensa con un conjunto humano (colectivo o quizá unitario: piénsese en el trono), que por un lado está vinculado al espacio en cuestión y, por otro, se constituye a partir de alguna clase de vínculo entre partes componentes (lo cual sigue teniendo vigencia aun en el caso del conjunto unitario: el rey es la unión de un cuerpo natural y otro político). Las instituciones son espacios ocupados (casi nunca, por cierto, de manera definitiva ni continua: disponen de un tiempo limitado y a menudo intermitente, por más que algunas se reputen eternas), pero el conjunto de sus ocupantes está también, por su parte, *tomado* por el espacio correspondiente. La política es toma del espacio, si bien el genitivo se mueve aquí circularmente entre sus polos objetivo y subjetivo. El modo en que una persona, física o moral, ocupa un lugar y se lo apropia es la otra cara de la forma en que un espacio, moral o físico, se apropia de quienes lo habitan, frecuentan o recorren. Seguramente toda institución (y con ella lo político mismo, pero también lo doméstico y lo mercantil) radica en la mutua dependencia de esas dos ocupaciones y apropiaciones, algo que pasa del todo inadvertido si no se acomete un cuidadoso registro de la estructura metonímica de los conceptos políticos y económicos.

Es fácil ceder a la tentación de iniciar un catálogo de las metonimias institucionales por el trono, la sede y el altar. Desde luego, no faltan motivos para ello, ni tampoco para prestar la atención debida a la muy decisiva metonimia de la corona, en la que el elemento espacial parece estar ausente o, por lo menos,

se manifiesta de manera anómala. Que la corona sea un objeto ceñido a la cabeza (a la cabeza literal de quien es cabeza figurada del cuerpo político) y que haya de ser impuesta por la mano (de ordinario no por la de quien es coronado), que se asemeje a la aureola de santidad y que haya admitido el completo desmantelamiento icónico y conceptual bajo la forma de una corona de espinas son hechos de una importancia más que sobresaliente, sin los cuales las instituciones humanas no serían lo que son. Pero el cuerpo físico no es un espacio, o tan solo lo es de manera metafórica, y entonces la corona será algo que se acople con el cuerpo y lo señale como algo que es más que mero cuerpo natural y que, por tanto, se instala en el espacio de manera peculiar. La idea de un cuerpo físico depende, en su concepto y en su imagen, de la existencia de un espacio exterior que, de la manera vista hace un momento, pueda ser ocupado por él y pueda ocuparlo a él. Sin embargo, la corona, como la espada y el cetro, es una prótesis que convierte en apéndice suyo al cuerpo que acompaña y que, por tanto, vuelve del revés la relación tenida por natural entre naturaleza y artificio, instaurando un circuito que puede parangonarse al metonímico.[58] Ceñir corona obliga al cuerpo coronado a un dominio del espacio muy distinto del que corresponde a los demás mortales, pero, de igual modo que el soberano se convierte en una prolongación del objeto que ostenta en la cabeza, su cuerpo entero pasa a ser también algo monstruosamente ocupado por el ancho espacio que la corona le obliga a dominar.

Un catálogo ordenado de metonimias institucionales debería comenzar quizá por alguna en la que no se amontonen dificultades ni anomalías perturbadoras, y puede que la metonimia institucional más sencilla sea aquella por la que la palabra «sala» (nombre de un espacio ciertamente bien acotado y abarcable por la vista) designa al conjunto de los jueces o magistrados que componen cierto órgano jurisdiccional. El nombre del recinto en que se supone que dicho grupo humano suele reunirse se

traslada o desliza para designar también (o para designar en exclusiva) a quienes se congregan en él; se trata, por tanto, de una metonimia que toma el nombre del lugar por el conjunto de personas que suelen ocuparlo, o, si se prefiere, el nombre del *continente* material, espacial o físico por el *contenido* humano que a veces se recoge en él, seleccionándose, por cierto, algunas de las funciones de la estancia en cuestión y a algunos de sus ocupantes, pues no se denomina «sala» al conjunto de las personas que concurren al acto de una vista judicial —y así, cuando el juez reclama «orden en la sala», se refiere al recinto en sentido literal, sin emplear metonimia—, sino tan solo a la congregación de quienes juzgan o, por mejor decir, de quienes deliberan para juzgar, representándose la sala como el lugar donde, a puerta cerrada, desde luego, se reúnen a discutir los componentes de aquello que metonímicamente se da en denominar con ese nombre.

Ciertamente, a la sala en donde se agrupan los jueces para deliberar acuden también, en momentos varios, los pintores para adecentarla, los carpinteros para amueblarla y el público para oír las sentencias, pero solo el colectivo de los primeros es el que merece ser designado metonímicamente con el nombre del espacio en que se congregan, como si ese lugar hubiera sido pensado o construido precisamente para que se celebrara cierto tipo de acontecimientos y, de manera tan solo supletoria, también otros que son auxiliares con respecto al tipo principal. Cualquier persona que haya tenido cierto trato, por somero que sea, con las instituciones de justicia, sabe cuál es el sentido metonímico de la palabra «sala», y no se confundirá nunca con el propio, literal o recto, un valor que, desde luego, dicho término no perderá nunca. Interesa advertir que quien conoce y maneja los dos usos —aunque será mucho mayor el número de quienes sin más entienden la palabra que el de los dispuestos a usarla, pues la sala metonímica es un caso de término esotérico, con un aura ceremonial que parece desaconsejar su uso a los no autori-

zados de manera expresa para ello— no los empleará sin más de manera homónima, sino que será capaz de dar razón de la homonimia mostrando precisamente que se trata de un movimiento metonímico, y de una metonimia ciertamente viva que no ha perdido su anomalía verbal y que, no en vano, se considera reservada a ciertos contextos especializados. Lo que importa destacar sobre todo es que nadie se confundirá en torno a la dirección de la metonimia, que, sin ningún género de dudas, discurrirá del espacio a sus ocupantes, o del continente al contenido.

Puede ser útil preguntarse a continuación por las condiciones de identidad de la sala literal y de la metonímica. En lo que respecta a la primera, parece claro que una sala no será la misma que ninguna de las que resulten, por ejemplo, de levantar una pared que la divida en dos, aunque quizá conserve la identidad si se la reduce solo en un tercio de su extensión. Se dirá, entonces, que la sala es ahora más pequeña, pero se la seguirá llamando «la sala» sin vacilación ninguna, igual que si se tapiasen algunas puertas y ventanas o se abriesen otras nuevas. Podría, incluso, apostillarse que una sala reducida a la mitad, o incluso a menos, podrá gozar de la consideración de «la misma sala» si la parte cercenada no constituye, sin embargo, una nueva sala o un conjunto de ellas: si, por su parte, lo arrebatado se convierte en pasillo, en terraza o en cuarto de baño, muy bien se podrá decir que la sala se ha reducido (incluso mucho) de extensión sin dejar por ello de ser «la sala», pues lo decisivo está en la condición que posea la extensión restante y en lo que pueda o no restarle de la condición de *la* sala, esto es, de lo que cuente como la sala de referencia en la extensión antes ocupada por lo que de forma inequívoca recibía este nombre.

Desde luego, la sala metonímicamente considerada seguirá siendo la misma a pesar de que se reúna en otro recinto distinto del acostumbrado, y decir que se ha trasladado de sitio no cons-

tituirá ninguna rareza, aunque a veces haya ironía en ello. Las variaciones en la composición del órgano jurisdiccional tampoco afectarán, por cierto, a la identidad de la sala metonímicamente tomada. En un lapso de cierto número de años, la sala habrá renovado por completo su composición, y eso no impedirá que siga siendo la misma, como la nave de Teseo a la que se refirieron, entre otros, Plutarco, Hobbes y Leibniz.[59] Si se atiende a los miembros de cierta sala judicial en determinado momento y a quienes la compongan diez años después y, pasado ese tiempo, se reúne a los primeros en el lugar donde solían congregarse o en cualquier otro, eso no será de ninguna manera la sala correspondiente, sino tan solo una reunión conmemorativa o recreativa. La identidad de la sala metonímica es constante mientras no se extinga, divida o funda la institución en cuestión, y será indiferente a los cambios de composición, lo cual obliga a revisar la idea de que el sentido metonímico de «sala» se refiere claramente al contenido humano. Cuando el contenido de una copa se cambia por otro, no se dirá de ninguna manera que la copa —en sentido metonímico— es la misma, porque la copa metonímica no es un *corpus mysticum*, distintamente al constituido por la Iglesia o al cuerpo político del rey o de la república, pero la sala de justicia sí que lo es, y esa circunstancia obliga a tomar el «contenido» de la metonimia de continente por contenido de un modo peculiar: se tratará, ciertamente, del contenido humano, aunque no de este o aquel (de esta serie de personas físicas o aquella otra), ni tampoco del que en cada caso corresponda, cualquiera que este sea, sino del que tiene que corresponder mientras la sala no sea suprimida. La sala metonímica es hoy el conjunto de quienes la forman y será dentro de veinticinco años el de quienes entonces lo hagan, pero de ninguna manera puede eso implicar que se trate de dos salas distintas.

El carácter de persona moral o fingida del contenido humano en cuestión convierte a esta metonimia, y a las que a ella se

asemejen, en una clase especial de las de continente y contenido, una metonimia que podría llamarse, con buenas razones, *institucional*. Lo decisivo aquí es que entre los miembros del contenido humano «sala» ligado al continente espacial «sala» hay cierto *vínculo* que ha desaparecido cuando, veinticinco años después, se reúnen para almorzar, un vínculo que los unía a todos ellos y solo a ellos en cuanto soportes de una institución, de manera que muy bien pudiera mudarse ahora del todo la condición de «contenido» que los magistrados poseían, y pasar el conjunto de ellos a ser, en cierto modo, el «continente» en que se deposita cierta sustancia institucional imperecedera y constante o, por lo menos, declarada constante hasta ahora. Al igual que cabe imaginar que los miembros de una misma sala de justicia (contenido constante) se reúnan en diversas estancias (continentes variables), también cabe, y de un modo que cualquiera se atrevería a calificar de paralelo o de homólogo, imaginar la institución llamada «sala» (contenido constante) *encarnada* en distintos conjuntos de personas físicas (continentes variables), como si un mismo espíritu pudiera migrar de unos cuerpos a otros o como si la *función* o el *papel* de sala pudieran estar *representados* por diversos conjuntos de actores, de manera que el espíritu encarnado y el personaje (moral y colectivo) representado pasen a adquirir una proximidad que no debería ser motivo de sorpresas. En la metonimia de la sala, el significado literal puede siempre rescatarse sin ningún género de dudas, porque nadie las tiene de que «sala» es, de manera recta y propia, el nombre de cierto lugar y, solo de manera metonímica, el de cierta congregación de personas. Esta es la cabal comprensión del significado de la palabra «sala», y entender su significado al revés no sería más que el fruto de un error. La sala de justicia es una institución limpiamente metonímica, fundada en el lanzamiento certero de una flecha que nunca invierte su dirección. Puede que lo mejor para el buen orden de una institución sea evitar los tropos en absoluto pero, cuando se empiece a sospechar se-

riamente sobre la imposibilidad de esa pureza, quedará el caso de la sala como un ideal dignamente practicable. La metonimia judicial de la sala puede compararse, con ventaja para ella y para su claridad, con tres tropos (los dos últimos casi muertos) correspondientes a instituciones académicas o escolares: el claustro, la facultad y la universidad.[60]

La mayor parte de los usos que el lenguaje académico hace de la palabra «claustro» son muy semejantes a los que en el lenguaje jurídico recibe el término «sala». «Claustro» significa, antes que nada, el lugar en donde se hallan recogidos los miembros de determinado grupo humano sometido a cierta disciplina que los obliga precisamente a quedar encerrados.[61] El claustro es el lugar en el que viven los enclaustrados, y «claustro» es prioritariamente un nombre espacial, a pesar de que, de hecho, designe en la mayor parte de las ocasiones cierta estructura arquitectónica correspondiente a los lugares que, siglos ha, eran habitados por comunidades de clausura. El término espacial «claustro» es casi siempre conscientemente anacrónico y da a entender que la clausura que en el espacio en cuestión se instaló no corresponde, salvo de manera residual, a las costumbres contemporáneas, aunque también que esa huella no está olvidada del todo y que su evocación es imprescindible para la comprensión de la naturaleza del lugar y para su disfrute turístico. Pero, cuando la palabra «claustro» se emplea en contextos escolares, tampoco dudará nadie de que hay metonimia: se llamará «claustro» al conjunto de los profesores de determinada institución o al de los doctores de una universidad, e incluso a cierto órgano de gobierno compuesto también de alumnos y de miembros del personal de administración y servicios, como si tal institución estuviera alojada en un recinto eclesiástico en el que sus miembros más destacados hubieran de vivir bajo llave y reunidos alrededor de un patio. Ciertamente, es una metonimia institucional de continente espacial por contenido humano, pero aquí el continente es tan imaginario como anacrónico, como

si se siguiera llamando «sala» a ciertos órganos jurisdiccionales en un mundo en que los espacios llamados «sala» se redujeran a los libros de historia del arte y a los lugares de visita turística. La mayor parte de los miembros del claustro de una universidad o de un instituto de enseñanza media contemporáneos no han habitado ni ocupado nunca un claustro en el sentido arquitectónico o físico del término y, sin embargo, la palabra en cuestión da lugar a una metonimia fácilmente inteligible. Quienes oyen la palabra «claustro» referida al profesorado de una universidad o de un instituto son capaces de entender que ese término no se está usando en sentido literal o propio, sino de manera figurada y arcaizante, como si, de modo extemporáneo, se supusiese que aquellos a los que colectivamente se designa con el nombre de «claustro» tuvieran que estar reunidos alrededor de un espacio claustral o incluso tuviesen su residencia en un lugar así, aunque solo de manera fantasmal, en una suposición lúdica y casi perversa.

Algo hasta cierto punto semejante, si bien no igual y quizá más enrevesado, le ocurre a la metonimia institucional de la «facultad». Con este término se designaba originariamente al conjunto de los doctores o maestros de cada una de las divisiones de la universidad tradicional (es decir, las mayores: Teología, Cánones, Leyes y Medicina, y la menor: Artes). Este uso de la palabra «facultad» ha quedado, salvo en la lengua inglesa, francamente obsoleto, porque la facultad es hoy en día, en castellano, el nombre de determinado establecimiento docente (no de su profesorado) y, casi siempre, el de determinado espacio, físico o arquitectónico. Se dirá, entonces, que la facultad ha cambiado de sitio, y se designará con el nombre «facultad» no al lugar, sino a la institución que allí radica, aunque se dirá también que la facultad alberga ahora un hospital o un asilo de indigentes, o que ha sido demolida, o quizás que lo que antes era cuartel es ahora facultad. Nos encontramos aquí, a pesar de que el uso ordinario lo oculte celosamente, con un caso opuesto

al de la sala. Mientras que «sala» es originaria y propiamente un nombre de lugar, que se desliza para designar también al conjunto de los individuos que pueden reunirse allí, el nombre «facultad» designa originariamente a cierto conjunto ordenado de individuos —así como al vínculo que los une—, y, de manera derivada, al edificio que ese grupo tiene por propio, o en el que se ha asentado de manera regular. Sin embargo, el caso «facultad» no es el opuesto exacto del caso «sala». En la sala resulta clara, según se ha visto, la prioridad del espacio y del continente respecto del contenido humano, el cual es inequívocamente metonímico y derivado, pero esto no le ocurre con la misma nitidez a la palabra «facultad». Al usar este término, apenas ningún hablante del castellano pensará en lo que él designa como el conjunto de doctores o maestros pertenecientes a cierto ramo amplio del saber, porque una acepción así no solo es un arcaísmo, sino que ni siquiera está comprendida en el repertorio de las palabras que son reconocibles como arcaísmos. El hablante sí que entenderá por «facultad», no obstante, cierta parte de la estructura universitaria y, por tanto, cierta institución, aunque entenderá, si cabe decirlo así, la institución *completa* y no solo su profesorado, es decir, el conjunto de los vínculos y relaciones que unen, dividen, integran y separan a las distintas clases de gentes que, en el ámbito de un ramo más o menos amplio del saber universitario, enseñan, estudian o prestan los servicios necesarios para la enseñanza y el estudio. A partir de aquí, podrá llamarse «facultad» —por metonimia de contenido a continente — al edificio o lugar en donde se asienta la institución en cuestión, o incluso, si bien de manera netamente desviada, al lugar donde cierta facultad se asentó en el pasado. Los usos espaciales no importan mucho en este caso, porque lo esencial es el desplazamiento de significado que parte de lo que se toma como un grupo de gentes y concluye en un lazo o vínculo, pero no en alguno que meramente congregue a esas gentes, sino en uno que, al mismo tiempo que las constituye como grupo, las enlaza

con otros formando una institución y las vincula a otros grupos e instituciones.

Seguramente se habrá advertido ya que la metonimia vincular de la facultad se asemeja un tanto a la de su institución madre. Lo que originariamente cabía entender, en efecto, por «universidad» es la *uniuersitas magistrorum et scholarium*, es decir, la congregación de todos los maestros y discípulos residentes en cierta población. Y que el término *uniuersitas* designe, por lo demás, algo muy próximo a la persona jurídica en general es, sin duda, un hecho de la mayor importancia.[62] La universidad en el sentido académico de la palabra nace siendo una corporación de maestros y escolares, y aquí conviene llamar la atención sobre la pervivencia del concepto: aunque se trate de lo que pudiera parecer un residuo medieval por el estilo del correspondiente al significado originario de «facultad», en este caso no hay conciencia de arcaísmo, pues por «universidad» se entiende a menudo lo que a veces se parafrasea con la expresión «comunidad universitaria», es decir, el conjunto de las gentes vinculadas por el yugo, suave u oprimente, de la institución en cuestión. Sin embargo, se diría que «universidad» es, de manera prioritaria, el nombre de la institución, y solo de manera derivada el del conjunto de sus miembros, siendo el sentido de la flecha de derivación precisamente el inverso al de la evolución histórica del significado de la palabra. Pero quizá esa manera de ver las cosas esté muy expuesta a la crítica y no pueda salir muy airosa de ella, porque la disputa sobre si la universidad es en su esencia una institución y solo derivadamente el conjunto de sus miembros, o viceversa, no solo resulta indecidible, sino que acaso no constituya una disputa genuina. Muchos responderán que es lo uno y lo otro, lo cual constituye una manera irenista de declarar que hay dos metonimias, consistentes en tomar un sentido como literal y el otro como figurado, y en invertir a continuación la dirección de la flecha. Se trata, sin duda, de

una metonimia institucional o vincular de las que presentan forma de círculo.

§ 8. Otros tropos espaciales y vinculares

El vínculo que une, en determinadas ocasiones y contextos, a una persona o cosa con alguna otra (por lo general de su misma especie), para constituir un conjunto de dos miembros, visible y concebible como tal sin ninguna vacilación, recibe el nombre de pareja, igual que lo recibe, de un modo que debería causar perplejidad, cada uno de los dos miembros tomados por separado cuando se atiende a la relación que lo une con el otro. Algo o alguien es pareja de otra cosa o persona cuando ambos constituyen pareja, y algo es una pareja cuando cada uno de sus dos miembros es la pareja del otro, cosa que no puede decirse, por cierto, de un término tan semejante como «par». Es cierto que a veces «pareja» y «par» tienen el mismo significado (como cuando se busca el par de un guante o de un calcetín y, una vez encontrado, se tiene ya un par de guantes o de calcetines), aunque también lo es que el conjunto de los pares de alguien o de algo no es, ni mucho menos, obligadamente dual, pudiendo tener, sin escándalo alguno, un número *impar* de miembros. Se trata de una sinécdoque que toma la parte por el todo, pero también podría decirse, según por dónde se comience, que toma el todo por la parte, de modo semejante al esquema pendular o circular ya visto. Que alguien sea mi pareja en el baile, en el sexo (formidable metonimia esta última palabra) o en un juego de mesa significa que sin mi pareja (o sin la pareja suya que soy yo) no habría propiamente pareja, y en esta expresión resulta claro que los dos primeros usos de la palabra son netamente distintos del tercero y no pueden confundirse con él ni, de hecho, lo harán nunca. Que mi pareja y yo formemos una pareja no es una declaración aporética, y solo sorprenderá a quien no conozca bien la lengua. El uso se asemeja a otros tan habituales como el de «mi familia» (que está, sin duda, compuesta por «mi familia» *y*

por mí), aunque difiere de estos en que, si desapareciese quien proclama esa pertenencia, la familia en cuestión seguiría existiendo (salvo que estuviera compuesta, precisamente, de dos personas), mientras que la pareja de alguien (en el sentido del cuerpo de la pareja y en el de su alma) se extinguiría con la extinción de su pareja (en el sentido de su parte complementaria o, dicho de manera inaceptablemente artificiosa, en el de «el resto de la pareja de alguien»).[63]

Cuando se dice «parecía sólida aquella pareja» o «aquella pareja duró poco» —casos en los que lo designado es el «alma» de la pareja, aunque en el segundo cabría entender también que se trata del cuerpo (y que lo que dice es que uno y otro miembro no tardaron en morir)— o «aquella pareja va a tener que marcharse de aquí» —en donde lo designado es claramente el «cuerpo»—, se enuncia algo netamente distinto de lo apuntado cuando se dice «Derílcimbis ha abandonado por fin a su pareja», y ante la lista de los ejemplos recién vistos, apenas nadie vacilará en oponer al último el conjunto de todos los restantes, dentro del cual (y solo dentro del cual) cabrá encontrar las diferencias de las que ya se ha hecho mención. Hay, pues, en «pareja» una sinécdoque circular y, cuando lo que se toma es el polo en el que el término oficia como todo y no como parte, entonces cabe preguntarse si el término se toma como «cuerpo» o como «alma». En la pareja se combinan, pues, enrevesadamente, la sinécdoque y metonimia (casi debería decirse que se emparejan), siendo, para mayor inquietud, circulares la una y la otra, si bien este solapamiento tropológico no ha de sorprender a nadie: seguramente no quedaría ninguna institución humana en pie si se prohibieran las metonimias y las sinécdoques. Que el nombre de una institución sirva a la vez para designar al conjunto de los miembros vinculados a ella y al vínculo que los une es seguramente uno de los mayores éxitos que la institución podría cosechar y constituye una muestra de vigor francamente envidiable, pero que también coincida el nombre del todo con

el de las partes, por transposición de aquel a cada uno de sus elementos componentes y sin que se pierda la designación de la totalidad, parece contravenir normas racionales muy básicas y debería escandalizar a los defensores de estas. Si los vínculos humanos consienten tales incoherencias, poco es —dirá el suspicaz— lo que cabe esperar de ellos.

Sin duda, una limpieza adecuada de las instituciones debería incluir la eliminación de estos desaseos expresivos, que testimonian la incuria de quienes se mueven dentro del correspondiente marco conceptual, probablemente sin haber reparado nunca en ello. Las prácticas humanas están retorizadas en su concepción misma —podría concluir el guardián de la racionalidad— hasta extremos muy difíciles de sospechar, y acaso sea útil no saber demasiado de ello ni dejarse desmoralizar por esa morbidez tropológica que parece pertenecer a las secuelas del pecado original del lenguaje y del concepto, o que quizá sea el pecado mismo. Pero una reforma verbal y conceptual ambiciosamente higiénica debería esforzarse por curar esta gangrena o por ponerle coto: mientras sigamos usando tropos caprichosos e incoherentes para las cosas más serias, seguiremos siendo juguetes o rehenes de fuerzas incontroladas, y de ningún modo podremos reconocer en nuestras instituciones la huella de la razón, de manera que quizá merezca la pena descender a los infiernos de la retórica para conocer lo mejor posible cuáles son las dimensiones del mal, sus procedimientos de actuación y las posibilidades de hacerle frente. A la desatada tropología que lo anega y lo arrastra todo, debería oponerse —o eso habrán de creer las gentes de orden— una rigurosa economía conceptual que no permitiera ningún despilfarro y se fundara en la más intransigente disciplina: si en verdad no se gastase más de lo que se tiene y si a cada palabra dicha la acompañase siempre el adecuado respaldo (de manera que la responsabilidad por las acciones implicase la exigencia de dar cuenta y razón de cada palabra pronunciada, incluidas las más nimias y las sincategoremáticas), y si cualquier

falta de tal disciplina mereciera la misma reprobación que los vicios morales, entonces el lenguaje y el entendimiento estarían a la altura de la humanidad y no de una apresurada copia suya, y las instituciones humanas no tardarían en reflejar esta mejora.

Importa advertir que en los tiempos modernos la disputa entre retórica y filosofía —ese litigio originario sin el cual ni la una ni la otra habrían llegado a constituirse del todo— se ha transfigurado en el conflicto entre cierta supervivencia de la retórica antigua y una economización del entendimiento cuyo carácter de secuela de la filosofía apenas nadie afirmará. En esta oposición, tan familiar a cualquier mente moderna, la filosofía está del lado de la retórica y de su verdad, que consiste en hacerse cargo, con todas las consecuencias, de que los conceptos son tropos que nos violentan, nos drogan y nos enajenan, y en describir esa violencia, esa droga y esa enajenación sin ninguna esperanza de inmunidad. De hecho, la cristalización de la retórica y la filosofía como prácticas y como formas de saber surgió en el seno de una disputa sobre la estructura económica de la palabra. En el conflicto originario entre los retóricos y los filósofos, los segundos supusieron que la manera de hablar (y de escribir) de los primeros iba encaminada tan solo al lucro propio y que era, de hecho, una economía de la palabra y un cálculo utilitario de lo que los conceptos pueden llegar a dar de sí. Frente a esta mercadería verbal, era preciso erigir un saber alternativo que repudiase ponerse al servicio de ningún fin distinto de la atención a lo que en las palabras mismas se manifiesta, y que considerase cualquier ganancia o ventaja mundana como algo incomparablemente menos valioso que los bienes generados por tal clase de atención. Es notable que allí donde se produjeron conciliaciones de filosofía y retórica (como fue, señaladamente, el caso de Aristóteles) se diera también una rehabilitación filosófica de la economía, por lo menos en términos relativos. Conviene reparar, desde luego, en la analogía entre la oposición aristotélica de la mala erística y las buenas retórica y dia-

léctica, y la distinción entre la mala crematística y la buena economía: el arte de engañar con palabras y el de ganar dinero solo por ganarlo son, para Aristóteles, las partes corruptas de sendos saberes sobre el razonamiento verosímil y la persuasión, y sobre la administración de la casa, que, tomados en sí mismos, gozan de toda dignidad.

Que en los tiempos modernos la retórica y la economía se hayan desplazado a posiciones enfrentadas entre sí es uno de los signos decisivos de tal entramado histórico. [64] Mientras que la primera se asienta en lo que se juzga un lodazal insalubre habitado por el lujo, el adorno, la morbidez y la inoperancia, el territorio de la segunda es el rigor, el número, la disciplina y la eficacia; puede que el asunto de la disputa entre las «culturas» de las llamadas ciencias y las llamadas humanidades tenga su clave en una retorización inconfesa del *trivium* y una economización no menos inexplícita del *quadrivium*. Que el complejo tecnocientífico tenga que abordarse con categorías primordialmente económicas (el análisis económico del conocimiento conforma, no en vano, la forma madura de la epistemología) constituye un hecho suficientemente elocuente. El destino de la filosofía es retórico, pero la gran cuestión metafilosófica radica en lo que con la retórica le es dado hacer al pensamiento filosófico. Sería una traición imperdonable retorizar la filosofía convirtiéndola en el arte blando de arreglar verdades a la medida de las necesidades del consumidor cultural o del súbdito que goza haciéndose llamar ciudadano, o en la pericia humanista de hallar lo adecuado a las circunstancias particulares, buscando descripciones de la vida personal y social que sean admisibles como autoimágenes del yo y del nosotros y que puedan contribuir al florecimiento individual y colectivo. En la medida en que la filosofía contemporánea se ha convertido en eso, ha degenerado en algo sin mucha dignidad teórica, que no merece ninguna estima pública y que debería ser cedido a los empresarios culturales y a los creadores de opinión, y en caso de que esta concep-

ción tenga algo que ver con la retórica, se tratará tan solo de la autorizada por la mente económica como depósito de bienes ético-culturales.

Pero una filosofía que, en la medida de sus humildes recursos, intente evitar la traición deberá ahondar precisamente en lo que la hace insostenible e inviable desde el punto de vista económico, y eso implica una retorización que no podrá tener nada de blando ni de humanista. La atención al concepto como un monstruo confuso que nunca se podrá describir bien y como una fuerza que arrastra a quien cree servirse de él hasta lugares inhóspitos o hasta refugios engañosos (como algo, en suma, cabalmente *inhumano*) es la tarea propiamente retórica de una filosofía que no se deje deslumbrar por la bisutería de la cultura contemporánea. Que el hombre no constituye la medida de ninguna cosa (ni siquiera de sí mismo) es la primera inhóspita verdad que debería aprenderse, aun a sabiendas de que se opone a todo hábito y será olvidada pronto. Sin embargo, la idea del *homo mensura* sigue siendo fecunda, a condición de que se la violente sin miramientos. Porque, en efecto, el hombre (con sus conceptos y sus cálculos) puede ser tomado justamente como una vara de medir, aunque caprichosamente curvada y deformada, y dividida en segmentos métricos desiguales que entorpecen en gran medida la medición. La primera conclusión que de lo anterior se extrae es que no hay varas de medir mejores ni más eficaces que esa (solo las hay más engañosas y traicioneras); la segunda, que el ser humano consiste precisamente en tal torcimiento, es decir, en la curvatura y deformación de algo que cuesta mucho trabajo imaginar como recto, y que en verdad hace muy difícil concebir como recta cualquier cosa. La madera retorcida de la que habló Kant es la verdad del *dictum* protagórico. Ahora bien: entonces el hombre mismo es *como* un tropo, si se quiere emplear un símil, y *es un tropo*, si no se quieren evitar los tropos mismos. En una conclusión como esta quizá no se recoja nada que la historia de la retórica haya

tematizado, pero probablemente sí algo que ha estado presente en toda la historia de la filosofía, a pesar de que solo quepa expresarlo con fórmulas retóricas (y el hecho constituye una neta ironía, es decir, tiene también forma de tropo).

Puede examinarse a continuación otra metonimia de tipo institucional o vincular, semejante, en parte, a todas las ya vistas: la de la *parroquia*. Por «parroquia» cabe entender, sin duda, el templo dedicado a cierto culto y puesto bajo la denominación de alguna advocación sagrada. Además de lo anterior, la parroquia es la comunidad de los fieles (o feligresía), que de manera consuetudinaria se reúne en el lugar en cuestión. Pero, además, «parroquia» puede corresponder, y el uso es frecuente en muchos lugares, al territorio que abarca la jurisdicción de la institución correspondiente. De manera figurada, se llamará también «parroquia» al conjunto de los clientes habituales de un establecimiento comercial, quienes, a causa de su pertenencia a esa parroquia figurada o imaginaria, recibirán, de hecho, el nombre de «parroquianos». Hay, en efecto, algo de figurado en este uso comercial de las palabras «parroquia» y «parroquiano», que parece faltar en los anteriores. Se trata de un valor genuinamente irónico que equipara la parroquia propiamente dicha a un comercio, y quizás al comerciante con un clérigo, a semejanza de lo que ocurre cuando, por ejemplo, se llama «sermón» a la alocución admonitoria o edificante pronunciada por un laico. Este último uso, que constituye una metáfora irónica, está, desde luego, apartado de los demás, que son, quizá todos menos uno, metonímicos en la manera que está tratando de desentrañarse aquí.

En la palabra «parroquia» resulta dificilísimo determinar cuál es el empleo recto y cuál el metonímico. Ciertamente, podría establecerse que el uso literal del término es el que corresponde al lugar o edificio en que se reúne la comunidad correspondiente. La «parroquia propiamente dicha» sería, entonces, el templo

donde se celebran ceremonias a las que acude regularmente cierta clase de personas, y a estas se las llamaría también «parroquia», tomando prestado el nombre del lugar en que se congregan o, si se quiere, el de la relación entre el lugar al que acuden y determinados ritos o ceremonias que se celebran allí y que quizá no podrían celebrarse apropiadamente en ninguna otra clase de sitios. Esta interpretación del significado de la palabra «parroquia» no resulta inverosímil, aunque lo cierto es que, del mismo modo, cabe proceder de la manera inversa, porque muy bien puede establecerse como uso recto, genuino o primitivo del vocablo «parroquia» el correspondiente a cierta comunidad o grupo humano reconocible por su obediencia común a determinada autoridad, o por su participación común en determinados ritos, que pueden celebrarse aquí o allá. Estaría, en primer y principal término, el grupo humano, y solo en lugar secundario el espacio físico o arquitectónico en el que ese grupo humano se reúne, obteniéndose así el significado propio de la palabra «parroquia», que designaría a cierta comunidad, y el significado secundario, derivado, figurado o metonímico, que correspondería al edificio o lugar en que esa comunidad suele reunirse. Sin embargo, ese orden muy bien pudiera ser objeto de dudas y hasta de inocente y espontánea inversión por parte de muchos hablantes; no está claro que el niño o la persona poco impuesta en disciplina eclesiástica sepan que hay una «parroquia» aparte de lo que para ellos es la parroquia propiamente dicha, que corresponde a cierto edificio o instalación en pie de igualdad con la comisaría, el instituto, la piscina, el banco o el mercado (siendo «mercado», desde luego, una poderosa metonimia que no entra en los oídos del que es novato en la lengua ni del que no está al día del pulso de la actualidad). Si se dice u oye que la parroquia ha sido derribada, resultará claro que se trata de un edificio, y entonces los hablantes se dividirán en dos grupos: quienes crean que, de ese momento en adelante, se habrá extinguido del todo la parroquia en cuestión y quienes pregunten dónde va a insta-

larse en el futuro. Y, si se oye que la parroquia ha sido trasladada, habrá también dos grupos, casi coincidentes respectivamente con los dos anteriores: quienes no entiendan nada porque crean que los edificios permanecen siempre, salvo milagrosamente, en el mismo lugar, y quienes pregunten dónde está ahora la parroquia (algunos de los cuales, rindiendo tributo al lado más infantil y demótico del significado de la palabra, preguntarán dónde está «la parroquia nueva», aun sabiendo que la que para ellos es la parroquia propiamente dicha no es nueva en absoluto).

Ocurre, pues, que aquellos hablantes para los cuales «parroquia» sea solo cierta clase de edificio entenderán, desde luego, por identidad de la parroquia la del edificio mismo (de modo que «la parroquia nueva» podrá referir, si acaso, una edificación levantada sobre el derribo de la anterior) y, si se les habla del extraño episodio de un traslado y conceden en admitir que no se trata de una parroquia nueva, entonces, y solo entonces, aprenderán a distinguir entre la parroquia edificio y la parroquia institución. Pero el hablante docto para el que el término designa esencialmente una institución, y solo por metonimia un edificio, no siempre será fiel a esta dirección de la flecha metonímica y muy a menudo hablará con naturalidad de «la otra parroquia» para referirse al edificio anterior al traslado, siendo, pues, su noción de la identidad de la institución sorprendentemente lábil.[65] Este hablante, al que la conjunción copulativa de la expresión «la parroquia ha sido derribada *y* trasladada» no suscita ninguna perplejidad, juzga innecesario distinguir siempre claramente el uso literal del metonímico y se permite mezclarlos cada vez que la falta de vigilancia lo lleva a ello. El caso de la parroquia corresponde a una metonimia institucional no poco indisciplinada, pero por ello mismo muy útil y elocuente.

§ 9. Instituciones divinas

«Parroquia» deriva del griego παροικία, que denota la vecindad o lo cercano a la casa, aunque también, de modo aparentemente antifrástico, la residencia en país extranjero (solo en apariencia, porque el país natural se toma como si se tratase de la casa, de manera que quien vive fuera de aquel o en sus alrededores es como si viviera en los alrededores de esta, o quizá en la ἀποικία o colonia). El latín deformó παροικία disimilándolo en *parochia*, de modo análogo, por cierto, a lo ocurrido con otro término de organización eclesiástica: la *diocēsis* con la que se disimiló la διοίκησις griega. Como la diócesis, la parroquia fue, antes que nada, un territorio sometido a determinada forma de administración o gobierno, es decir, cierto espacio de mayor o menor extensión que constituye una división o demarcación territorial; que esta sea de índole eclesiástica (en la mayor parte de los casos) o civil ha de resultar, en principio, indiferente, si bien el neto predominio de la primera hará que, si se aplica a la segunda, el sentido se muestre como derivado, de manera que, cuando «parroquia» designe (según se acostumbra en algunos lugares) una demarcación municipal, el término será una metáfora erigida a partir de la división territorial eclesiástica, al igual que, como ya se ha visto, se habla de la parroquia de determinado comercio por metáfora a partir de la feligresía de un templo parroquial. Designa, pues, «parroquia» dos espacios bien distintos: el del territorio parroquial (donde está el origen de la palabra) y el del templo que viene a constituir el centro institucional de dicho territorio. Esta duplicidad de referencias espaciales se acompaña, aunque en un uso más bien residual, de otra casi paralela en lo que toca al contenido humano ocupante de uno y otro espacio: la «parroquia» será, por un lado, la feligresía, es decir, el conjunto de los fieles diseminados por todo el territorio dependiente, pero, por otro, se llamará también «parroquia» al clero afecto a la institución de que se trate, tomado como si se tratase del cabildo de una catedral o colegiata en pequeño. Como «parroquia» reúne todas las vueltas y enrevesa-

mientos de las metonimias institucionales y vinculares (casi podría afirmarse que constituye la institución más completa, otra manera de decir que está en el borde mismo de la disolución), podría ser provechoso tratar de exponer con el mayor orden posible lo que sobre su tropología acaba de esbozarse.

Cabe representar la estructura tropológica de la institución «parroquia» mediante tres circuitos metonímicos entrelazados. El primero se representará por una cinta en una de cuyas caras figurará la inscripción TEMPLO y en la otra TERRITORIO, y que después será cerrada en forma de banda de Moebius. Con el segundo se procederá del mismo modo, habiendo escrito en lo que eran las dos caras de la cinta, respectivamente, CLERO y FELIGRESÍA. Otro tanto se hará con la tercera tira de papel, en la que aparecerán las inscripciones VÍNCULO CAPITULAR y VÍNCULO PASTORAL. Las tres cintas (los tres *epiciclos*, por usar una venerable denominación) se habrán entrelazado antes de cerrarse y el resultado será una madeja de aspecto confuso en la que los seis valores del término «parroquia» aparecerán enmarañados en una estructura a primera vista difícil de esclarecer. La representación no es, sin embargo, completa: el valor «territorio» deja sin distinguir la circunscripción eclesiástica de la civil, mientras que el valor «feligresía» podría haberse sustituido por otro que permitiera la distinción entre los fieles de la parroquia eclesiástica y los vecinos de la civil (aunque solo hubiera sido para pagar el debido tributo al origen del término en la παροικία o vecindad). Pero, sin duda, el entramado de los tres epiciclos, a pesar de no incluir todos los elementos de la institución «parroquia», es ya lo bastante enrevesado para que cualquier añadido lo haga inmanejable. La dificultad de que las manos (y, desde luego, la vista) se hagan con el control de semejante revoltillo de papel es un digno parangón del abigarramiento tropológico que en sí mismo parece tener el término «parroquia».

Poco hay, no obstante, de incuria en la estructura tropológica de esta institución, a pesar de que a nadie pueda sorprender que la concurrencia de varios órdenes autónomos y entrelazados (cada uno de ellos, por su parte, resultante de una torsión) se perciba como un inoportuno desarreglo: el regreso a un cosmos ptolemaico en pequeño con añadidos y enmiendas, que hace añorar la elegancia y limpidez del sistema heliocéntrico (el término «epiciclo» designó, no en vano, en la astronomía geocéntrica, la trayectoria circular de un astro alrededor de un punto, llamado «ecuante» que, a su vez, describe una órbita circular denominada «deferente»). Ya se ha visto que el circuito metonímico es difícil de someter a disciplina, aunque una composición de epiciclos quizá suscite contrariedades mayores. Y no es sencillo, desde luego, describir cada uno de los circuitos epicíclicos representados por cintas de Moebius. En la que figuran «territorio» y «templo», podría creerse que el primero toma la designación de «parroquia» por metáfora del segundo (el territorio es un templo en grande, y de ahí su nombre, pero con igual motivo el templo es un territorio en pequeño, de modo que el tropo, cualquiera que este sea, resulta circular), si bien esta clase de metáforas, a las que podría llamarse «de escala» —fundadas en enunciados del tipo «*X* es *Y* en grande»; «*Y* es *X* en pequeño»—, se hallan en las fronteras mismas de la sinécdoque y como sinécdoques podrían tomarse. Parecida mixtura de metáfora y sinécdoque, (y parecida circularidad) cabe hallar entre el clero y la feligresía parroquiales y, asimismo, entre el vínculo capitular y el pastoral. Desentrañado lo anterior, cabe preguntar si los círculos binarios de cada uno de los tres hitos del círculo ternario preceden o siguen a este, o si se constituyen al mismo tiempo que él. Aunque la respuesta quizá no esté libre de disputa, parece razonable suponer que la distinción entre dos espacios, dos contenidos humanos y dos vínculos (y su estructura circular metafórica, de sinécdoque o del tipo que sea) supone vigente el círculo metonímico mayor entre espacio, contenido y vínculo,

que es el en verdad decisivo y que permitiría, no en vano, complicar más cada uno de los epiciclos si se hiciese oportuno distinguir entre más espacios, contenidos y vínculos.

Lo anterior no significa, como ya se ha visto, que la parroquia sea una institución anómala. Al contrario: debería contarse entre las más perfectas y completas de todas, tanto que las demás muy bien pueden considerarse parroquias defectuosas o truncadas.[66] Que una institución opere sobre cierto colectivo humano, pero que este se escinda, por su parte, en un grupo más reducido constituido por miembros de lo que podría llamarse el aparato institucional (en el caso de la parroquia, el clero parroquial; en el del Estado, los funcionarios) y en otro incomparablemente mayor, formado por quienes están sujetos a la institución y tienen con ella vínculos de pertenencia (en el caso de la parroquia, los feligreses; en el del Estado, los ciudadanos o súbditos) es cosa perteneciente a la esencia de toda institución de cierta envergadura. También lo es asentarse en cierto espacio, aunque este, por lo general, será asimismo, doble: por un lado, el que la institución domina, controla o tiene a su cargo (el territorio de un Estado o la zona de influencia de un hospital) y, por otro, el correspondiente a lo que con buenos motivos, y con notable metonimia, por cierto, suele llamarse su *sede* (en el caso del Estado, el conjunto de los edificios públicos y, de manera simbólica, la residencia del poder ejecutivo o la sala de sesiones del legislativo; en el del hospital, su edificio mismo). Pero, en tercer lugar, ese compuesto de espacio físico y material humano que es toda institución necesita un vínculo intangible entre sus partes componentes (tanto espaciales como humanas), tanto en lo que hace a su aparato y sede cuanto en lo tocante a su público o pueblo y su territorio, de manera que, para haber hospital, tendrá que darse una inabarcable trama de dependencias entre quienes trabajan en él y quienes disfrutan de sus servicios, y de los miembros de cada clase entre sí, y de cada uno de ellos con el espacio que usan o en que se asientan, mientras

que para haber Estado se necesitará un sistema o maraña de vínculos (a veces determinantes de la vida y muerte de las gentes) demasiado enredado para poder describirse con aceptable claridad. Muy a menudo, los vínculos institucionales hacen que la institución misma pueda ser considerada una *persona* en sentido ficticio o moral, o un *cuerpo* figurado o místico, lo cual proporciona excelentes motivos para sospechar que, allí donde se da una persona o cuerpo natural e individual, también puede hallarse toda una institución, con sus componentes y sus metonimias.

Esos tres órdenes de material humano, espacio y vínculo, diversamente enlazados entre sí, forman la armazón de toda institución, aunque, sin duda, abunden los casos imperfectos e incompletos. La historia de toda institución es la de las continuas rotaciones de su circuito metonímico y los continuos acoplamientos y desajustes entre sus partes componentes. A menudo las instituciones dicen responder a un sistema claro de normas y reglas, si bien, por lo general, tales declaraciones son solo el resultado de la simulación: la verdad de una institución no está en lo que de ella dicen sus reglamentos o prospectos informativos, ni sus fundadores, capitanes y gestores, ni los mandarines que trabajan a su servicio (y conviene no olvidar que, por regla general, lo que contemporáneamente se llama ciencias sociales consiste en la expresión matemática o escolástica de este mandarinato). La verdad institucional solo puede asirse de manera fragmentaria y a fogonazos, como quien trata de recomponer la historia de un pueblo de siglos remotos a base de testimonios inciertos y mal conservados, aunque en el caso de las instituciones contemporáneas, las principales dificultades no provienen de la escasez de noticias, sino precisamente de su exceso: entre la oceánica masa documental que toda institución produce sobre sí misma, solo unas pocas páginas resultan útiles para desentrañar su verdad, y lo más probable es que pasen inadvertidas para siempre y se confundan con la prosa tóxica que las rodea.

La verdadera historia de una institución es la de aquellos episodios que desmienten lo que esta dice de sí misma o que lo deforman y violentan. Una institución es un entramado de tropos concebido para dar cobertura a toda clase de actuaciones desordenadas, improvisadas y fuera de control, y estará en orden mientras logre persuadir de que toda esa masa de conducta corresponde a la acción de una *persona moralis* inteligente y recta.

El proceder de las instituciones es como el de un loco totalmente desnortado, a quien no falta, empero, la rara perversidad propia de quien logra disimular su locura y presentarla como una cuidadosa mezcla de acciones manifiestamente inteligentes y de otras quizá no fáciles de justificar, pero exigidas por fines superiores, que imponen su astucia y su secreto. Toda demencia puede presentarse como prudencia si se la muestra como resultado de la virtud y el cálculo unidos a motivos cuya total explicitación se declara imprudente. El acuerdo conforme al cual la actuación de las personas individuales y colectivas se toma como generalmente sujeto a reglas y como inmunizado contra la deriva hacia la vesania es constitutivo de la vida institucional y del juego de la identidad personal, de manera que la creencia en que estamos rodeados de instituciones consistentes proporciona una especie de nido en el que todos encuentran habitación, incluso cuando las instituciones en cuestión se muestren hostiles. Ese pacto de mutuo fraude en el que se funda toda comunidad humana afecta también, como es natural, al modo en que puede describirse y contarse la historia de las instituciones, la cual habrá de constituir una manifestación más del orden y un celoso disimulo de todo aquello que pueda alimentar la sospecha de si semejante orden no será más que una fábula convenida. Que la institución es una maraña metonímica ingobernable pertenece a aquello cuyo conocimiento debe disimularse con el mayor cuidado.

Pero si «parroquia» es un caso cercano a la perfección, de madeja metonímica, conviene no perder de vista su proximidad semántica con lo que quizá sea el nombre institucional más rotundo de toda la historia universal, a saber, el nombre «iglesia» o «Iglesia».[67] Lo primero que quizá debería señalarse —dejando aparte su origen netamente civil en la ἐκκλησία griega— es que ciertos valores de «parroquia» y de «iglesia» (quizá los más sencillos y los que primero se aprenden) son equivalentes. Para el niño, y tal vez para el ignorante, la iglesia y la parroquia son lo mismo: cierto edificio fácil de reconocer por lo que en él se lleva a cabo pero, sobre todo, por su aspecto exterior. De no ser por el valor, relativamente especializado, según el cual las «iglesias» son las distintas confesiones cristianas y por el más técnico (las «Iglesias particulares»), que permite designar con este nombre a la organización eclesiástica católica de una nación o localidad, el plural de «iglesia» se ceñiría a la designación de los templos y lugares de culto. En la eclesiología católica (única que aquí se tendrá en cuenta, por economía de la exposición), la Iglesia es la comunión de los fieles entre sí y con Cristo, que constituye su cabeza, y, por tanto, una reunión de miembros vinculados por lazos imperecederos. Que pueda distinguirse entre una *Ecclesia triumphans*, compuesta por quienes ya se han salvado, y una *Ecclesia militans*, que congrega a los fieles que aún penan sobre la Tierra (más la *Ecclesia purgans* o *expectans* de los difuntos que aún no han alcanzado la gloria) no enturbia el hecho de que la Iglesia vincula (entre sí y con Cristo) a todos los bautizados no condenados, de no importa qué lugar, pero, sobre todo, de no importa qué tiempo ni qué condición, terrenalmente muerta o viva. La Iglesia es el conjunto de los fieles y Cristo (por tanto, un agregado de personas), al mismo tiempo que cierta clase de vínculo, y la relación entre lo uno y lo otro implica un circuito metonímico. Que, hasta la llegada del final de los tiempos, la Iglesia se asiente, de manera inevitable, en un espacio doble, terreno y celeste, y que cualquiera de los dos sea

inconmensurable con el otro (de manera que «espacio» se diga de manera equívoca) es, no en vano, el rasgo principal de la metonimia eclesial.

El espacio de la Iglesia no solo está escindido entre uno terrenal y otro celeste, sino que el primero puede tomarse como cierto amplísimo conjunto de territorios (sometido a rigurosa ocupación y ordenación, por medio de divisiones cuidadosísimas cuya unidad mínima es precisamente la parroquia), aunque también como el espacio terrenal ilimitadamente considerado. La admirable institución imaginaria de las diócesis *in partibus infidelium* es el puente —de hecho frustrado— entre una y otra noción del espacio. Si la Iglesia coincidiera espacialmente con el conjunto de las diócesis y las parroquias, se caracterizaría por cierta clase de toma del espacio y por cierta técnica —difícilmente igualable— de división y partición, pero la institución eclesiástica solo podría ser eso en un orbe por completo evangelizado (y quizá ni siquiera en él). Esencial a su condición universal es que su genuino espacio terreno haya de constituir la totalidad del espacio terrestre, sin límite exterior alguno, un espacio que, en la práctica, nunca coincidirá con el realmente ocupado y administrado (aunque las diócesis imaginarias traten de colmar el abismo entre uno y otro). Solo admitir límites internos y externos como la última palabra de la instalación espacial de la Iglesia llevaría a una noción consistente del espacio eclesiástico, pero con seguridad la institución misma se funda en la negación de esa consistencia: la falta de coincidencia entre el espacio efectivamente ocupado y la totalidad del espacio terreno es una representación o figura de una falta mayor de correspondencia entre el espacio eclesial terreno y el celestial. Y solo la irrupción de «unos Cielos nuevos y una tierra nueva» romperá esa inadecuación, si bien de manera mundanamente irrepresentable. Esa suerte de apertura o falta de cierre espacial se reproduce también, por su parte, en lo tocante al conjunto de los miembros de la Iglesia y al vínculo entre ellos: entre las

implicaciones del hecho de que Cristo pertenezca a ese conjunto como cabeza suya se encuentra, desde luego, que dicho vínculo no está sujeto a modificación, y también que el conjunto de los miembros no puede representarse como un todo homogéneo.

Solo la construcción teológico-política de una Iglesia sometida a la autoridad vicaria del papa (o, tanto da para lo presente, del Concilio) permite tomar la comunión eclesial como una genuina institución, y como algo, por tanto, cercano a la perfección institucional de lo parroquial. Sin embargo, la Iglesia no puede ser de ninguna manera una parroquia (παροικία) universal o una diócesis (διοίκησις) en grande, porque entonces se limitaría a ser la más perfecta de las instituciones (algo que, sin duda, también quiere ser), pero tan solo una institución humana. La institución terrena de la Iglesia tiene que fundarse, en consecuencia, en la afirmación de su plena consistencia como institución y en un suplemento divino que le sirve de garantía y de respaldo último de autoridad (algo que no la destruye como institución, sino que la blinda). Ese suplemento que en la institución no es visible, y sin el cual esta no puede mantenerse, habrá de estar presente en ella —y visibilizarse, por tanto— de manera *representada*: por un lado en la institución misma, que constituye su *corpus mysticum*, y, por otro, en su cabeza, que le sirve de vicario. Cerrada (y aun clausurada, con toda la simbología del «poder de las llaves») la zona de apertura de la institución eclesial, esta pasa a ser la más perfecta y firme de todas, y el modelo de las restantes, aunque se trate de un modelo no reconocido y hasta repudiado. En la Iglesia visible se halla, por tanto, la invisible, bajo la forma de una representación que nada tiene de artificiosa ni de fingida; no se trata de una pintura ni de un «como si», sino de la imagen natural de lo sobrenatural, provista de una consistencia óntica mucho mayor que la disfrutada por las imágenes y representaciones habituales.[68]

La construcción tropológica de la institución «Iglesia» asume el proceder metonímico-circular de las instituciones humanas comunes, y debe apresurarse a cerrar las zonas que deja abiertas. Nada tiene de extraño que la institución eclesiástica haya de verse al mismo tiempo como casa y como ciudad, es decir, como representación de una casa y una ciudad sobrenaturales. La παροικία y la διοίκησις, concebidas como ampliaciones o extensiones del espacio doméstico, son, no en vano, unidades administrativas que presuponen su inserción en una ciudad dotada de su propia estructura paralela. Es cierto que en el destino de la política occidental está, por azares debidos a la recepción de ciertos textos, la idea de que entre la casa y la ciudad hay un abismo; sin ese abismo no existiría nada que fuera propiamente político, tanto que lo político propiamente dicho no es tanto la ciudad como lo que separa a esta de la casa. Pero la institución llamada Iglesia es, por un lado, παροικία, vale decir, lo que rodea a la casa o está al lado de ella, y al mismo tiempo una entidad de naturaleza parapolítica, esto es, una ciudad paralela. Mientras que la ciudad tiene que distinguirse netamente de la casa para ser ciudad, la Iglesia puede permitirse la unión de esos opuestos, e incluso debe hacerlo: constituye la casa que al mismo tiempo es ciudad, y viceversa. Un puñado de siglos de historia occidental fueron posibles por esa unión de opuestos. En la Iglesia, institución completa, se ha salvado el abismo entre la casa y la ciudad, lo que permite que constituya la casa verdadera y, al mismo tiempo, la ciudad perfecta: en realidad, casa y ciudad son iglesias imperfectas y truncadas. Tal cosa no podrá ser nunca admitida en la imagen oficial de la política, la economía y la intimidad modernas, pero tan necesario disimulo no empequeñece lo más mínimo esta insidiosa verdad.

Como es más que sabido, la política moderna resultó de la superposición de unas pocas circunstancias inopinadas —capitalismo, circunnavegación del globo, matematización de los cielos y la tierra, escepticismo, razón de Estado— y del lento, aun-

que implacable, desencadenamiento de esa abigarrada serie de episodios que se llama secularización. De la coincidencia entre lo vertiginosamente nuevo y el premioso metabolismo de la tradición surgió un amasijo de conceptos —y, cómo no, de instituciones— que trataron de reducir a orden un mundo del que habían huido las maneras acostumbradas de gobierno y los hábitos más inveterados de la intelección. La crónica de la modernidad —una época cuyo pundonor la lleva a rebelarse contra cualquier descripción de una sola pieza y un ideal respaldado por legiones de brava militancia— puede contarse con cierta economía como la cadena que ensarta las causas y efectos del debilitamiento de la institución llamada Iglesia. Durante los tiempos que reciben el nombre de medievales, esa institución perfecta constituyó toda una ciudad paralela, yuxtapuesta al orden propiamente civil o trenzada con este de diversos modos. La crónica oficial de la modernidad afirma que este orden paralelo se resquebrajó y que, mediante lo que se llama secularización, se reutilizaron de manera diversa los fragmentos en que quedó dividido. Pero esa crónica oficial es falsa, y no porque conceda demasiada importancia a las secuelas de la institución perfecta, sino justamente por todo lo contrario. En efecto, la institución eclesiástica se retiró poco a poco de la escena, aunque eso no significa que desapareciese también el esquema dual al que pertenecía. La verdadera forma de lo que se llama secularización (y que quizá debiera ser llamado de otro modo) consiste en el mantenimiento a ultranza de dicha dualidad, mudándose del todo, sin embargo, la institución alojada en el envés del entramado civil. O quizás no del todo: esa institución de instituciones —el mercado, o Iglesia de la modernidad— se distingue por una estructura tropológica nada sencilla, y no poco admirable ni temible.

§ 10. Metonimia y homonimia

En caso de que la Iglesia sea la institución perfecta, lo será también, y quizá sobre todo, por la pericia con que disimule su composición metonímica. Ninguna institución que ostentase a las claras el abigarrado entrelazamiento ptolemaico en que consiste podría aspirar a obtener la obediencia de quienes están sujetos a ella, y la razón parece sencilla: mostrar la estructura tropológica de una institución es algo todavía peor que declarar que el rey está desnudo: es como exhibirlo abierto en canal y proclamar, al mismo tiempo, que está vivo. El refinamiento tropológico de las instituciones perfectas posee una naturaleza cruelmente ambigua, y quien se deleite desenredando su madeja metonímica admirará, sin duda, la delicada fábrica de que están compuestas, pero esa clase de disfrute será incompatible con el hechizo de la obediencia (la arrebatadora pasión, imprescindible para que haya poder, descrita por La Boétie), al igual que los placeres de la inspección anatómica rara vez podrán cohonestarse con el erótico. Detenerse en la estructura tropológica de los entramados de poder es una operación teorética que no solo no sirve para la práctica, sino que echa a perder cualquier empeño vinculado al trato con instituciones, ya sea para gobernarlas, ya para obedecerlas, y que tampoco resulta útil para mover a la rebeldía: la irritación del indignado no suele hacer buenas migas, en efecto, con la escéptica paciencia del viviseccionador, porque también para sublevarse conviene estar fascinado por aquello que se repudia. Quien quiera dirigir una institución, servirla o combatirla deberá verla como un organismo encantado cuyos movimientos exceden cualquier descripción y están inspirados por un espíritu inasible, ya sea divino o diabólico. Si la descripción llega a ser suficientemente precisa, el hechizo se romperá, y entonces la institución perderá todo misterio, cobrando el aspecto de un corte histológico. La perfección de las instituciones es, en realidad, un efecto surgido de la morbidez con la que observadores tarados para el mando, para la obediencia y para la sublevación examinan la enrevesada hechura

de los circuitos o madejas tropológicas en que consisten los entramados de poder de los mortales. Pero lo que a ojos de tales observadores aparece como perfección se asemeja más bien a una cadena de movimientos sonámbulos o a los tumbos callejeros del borracho que no acierta con el camino a casa. No habría instituciones si no cupiera encontrar procedimientos muy eficaces y muy antiguos con que disimular los desórdenes tropológicos en que están fundadas. Cada círculo y cada entrelazamiento tropológico es una sacudida del edificio institucional, y obliga a tener a todos sus testigos bien localizados para sobornarlos.

En las palabras sometidas a circuito metonímico no hay ningún uso que esté del todo libre de la inercia propia del movimiento circular ni del peligro de arrastrar a los usuarios a un vórtice tenebroso. Cada vez que se oye una palabra cualquiera, se perciben también ecos de ocasiones anteriores en que esa misma palabra se había oído (y, cada vez que se lee, aparecen fantasmas borrosos de anteriores lecturas), porque oír y leer consisten en lograr una superposición o fusión entre lo que llega al oído o al ojo y lo que queda de otras audiciones y visiones. En ciertos momentos, lo oído o leído tendrá que distinguirse con toda firmeza de las reminiscencias disponibles, recortándolo cuidadosamente de lo que los usos supervivientes (o algunos de ellos) dejan adherido, mientras que en otras ocasiones, la interpretación consistirá en tratar de reproducir con lo que se cree afán de fidelidad aquello que exactamente se oyó o leyó cierta vez. Desde luego, no siempre los ecos o fantasmas son coherentes entre sí ni con la audición o visión presente; una palabra es una memoria de usos en la que nunca casan del todo bien unos con otros, y la interpretación consiste en manipular esa memoria de manera que se pueda seguir oyendo o leyendo con fluidez, bajo la ficción de que el ajuste es perfecto. Pero la palabra sometida a circuito metonímico se distingue por atrapar al oyente o lector, siquiera sea durante un momento muy fugaz,

en una especie de remolino donde giran ecos y fantasmas heterogéneos entre sí y sometidos a fatal alternancia.

En el uso habitual de los términos homónimos, los significados no empleados quedan inactivos en una zona de oscuridad delimitada precisamente para volverlos invisibles. Todo el que es capaz de hablar de la pata de una mesa estará en condiciones de referirse a la pata de un animal, aunque en cada uno de esos casos, el otro significado quedará oculto y en reserva, como si se deseara que no existiera y que no perturbara la fluidez del discurso. Eso es, por lo menos, lo que cabe suponer en los modos de hablar y entender tenidos por habituales y normales, y sujetos —según se cree, sin saber casi nunca lo que en verdad se cree— al propósito de la llamada comunicación, una noción estrictamente económica con la que se expresa (en las ocasiones en que llega a expresarse algo) el cumplimiento de los fines utilitarios de hablantes y oyentes, y la producción incesante de nuevos objetivos. En la comunicación, la homonimia constituye un ruido molesto, y desde antiguo se sabe que es enemiga de las cuentas claras, pero los principales productores de homonimia son precisamente los tropos, y la única manera de tolerar la existencia de estos consiste en delimitarlos inequívocamente, estableciendo con toda claridad sus reglas de uso, de manera que siempre quede clara su condición de tropo y nunca haya dudas ni sobre cuál es el «valor» que tiene vigencia en cada momento de la comunicación, ni cuál, el «valor» propio, recto y literal del término correspondiente. A la fuerza, la consideración del habla y la escritura como comunicación lleva a la creencia en la validez de estos dos dogmas y en el hecho de que son universalmente reconocidos: que, al decir «ojo», uno no se confunde nunca sobre si se trata del ojo de la cara, el de la cerradura o el del puente y, sobre todo, que, cada vez que se habla de estos dos últimos o se piensa en ellos, se los toma como un desvío o derivación del ojo propiamente dicho, que es el primero y el único en poder serlo. La existencia de tropos puede consentirse por

dos motivos muy poderosos. El primero, porque en realidad carecen de peligro, ya que están sometidos, de hecho, a las normas de la comunicación y, por añadidura, ponen de manifiesto lo refinadas y complejas que estas pueden llegar a ser. El segundo, porque expresan la dimensión (se usa aquí adrede este dormitivo término periodístico-cultural) creativa y hasta lúdica del lenguaje, una dimensión que da testimonio de lo artístico del comunicar y de cómo en el lenguaje late siempre un fondo irreductiblemente *humano*, entendiendo por esto último lo que puede captarse desde una perspectiva (valga aquí lo mismo que se ha dicho sobre «dimensión») genuinamente humanista.

El uso figurado de las palabras puede convalidarse, pues, como un rico y virtuoso complemento de su ordinario uso literal: no en vano, todo el territorio de lo que se llama cultura se definirá por un empleo de la palabra en el que las dimensiones no utilitarias de esta pasan a primer plano; la cultura es el reino en el que importa menos el orden de los *valores* de cada palabra que la palabra misma como *valor*, sometiéndose el término «valor» a una notable mudanza de significado. Cuanto más destilado y exquisito sea el *valor* de la palabra, tanto más rentable —económica o socialmente— será la actividad cultural que le sirva de soporte, una actividad que es, desde luego, el resultado de una gestión sujeta a los mismos patrones de eficacia que cualquier otra, aunque con irrenunciables marcas de delicada excepción. En realidad, el productor de cultura es el gestor cultural, mientras que los artistas, escritores, intelectuales y demás colaboradores suyos son criaturas ancilares que participan en la empresa a cambio de unos ingresos (pingües o miserables, según demanda de consumo) o, más comúnmente, a cambio de la satisfacción de la vanidad (y a veces pagando del propio bolsillo para obtener tal satisfacción). La cultura es un museo de tropos, y para serlo, tiene que fundarse en la ya referida suspensión de la importancia de las distinciones entre los valores de una palabra, pues consiste, no en vano, en *jugar* con estos y, por tanto,

en la afirmación del valor del juego. Lo anterior se funda en una distinción entre dos valores de la palabra «valor», pero, como en el reino de lo cultural se conviene en no prestar atención a tales distinciones, la palabra en cuestión pasa a asumir un significado libre de ellas y constituido tan solo por un núcleo que recoge precisamente aquello en que se piensa cuando se habla del «valor de la palabra». Nada tiene de extraño que la palabra pase de ser objeto de juego a objeto de *culto*, porque a lo que se rinde culto es, en realidad, al juego mismo y al sofisticado y noble refinamiento que se pone de manifiesto cuando alguien se entrega al consumo cultural. De hecho, tal consumo y el cultivo moral de los valores son dos ramas del mismo tronco, porque el valor de la palabra (o el, estrictamente homogéneo, de la imagen) desempeña el mismo papel que los valores llamados morales (o de aquello a lo que suele llamarse, sin más, «los valores»), un papel de promoción de la propia virtud y excelencia y, por tanto, de complemento cálido y humano para la fría e inflexible racionalidad económica. Que la cultura y la moral constituyen excelentes negocios es una verdad mucho más cierta de lo que proclaman los gestores de una y otra parcela: no solo son ideología en lo que clásicamente se ha entendido por este término, sino que también liberan una ingente energía «humana» y «vital», apta para ser gastada en el trabajo y en los negocios, aventuras que, para el hombre culto y virtuoso, habrán de ser la prolongación de su consumo cultural y moral y, para quien no llega a ser ni virtuoso ni culto, una esforzada imitación de tales quehaceres.[69]

El circuito metonímico incumple escandalosamente el segundo dogma retórico de la comunicación y desacredita con insidia el primero. Allí donde tal circuito se da, lo que ocurre no es que el valor dotado de validez se haya destacado de entre una relación de otros de la misma jerarquía (quedando estos desechados y *sin valor*), y ni siquiera que el valor carente de vigencia constituya toda una amenaza para la validez plena del que sí la

tiene, sino que aquel que se supone en uso necesita apoyarse en el que está en suspenso o en reserva (de modo que parecería que es este el que se halla en vigor), mientras que tal reserva o suspensión se transfiere, deslizándose conforme al corrimiento que suele atribuirse a las metonimias, a lo que sí está vigente y tiene validez. Es, pues, el circuito metonímico un ciclo de reactivación de los valores desactivados y de desactivación de los activos, ciclo en cuyo curso el significado de lo que se dice está siempre en otro sitio distinto del presente, como si lo dicho fuera el resultado de un préstamo que debe devolverse con toda urgencia, y como si en todas las ocasiones hubiera que pagar por lo que se dice intereses escandalosamente usurarios al otro polo del circuito, que es el verdadero dueño de lo que se ha dicho, escrito, oído o leído. En el circuito metonímico, siempre hay una falta o una deuda en relación con el lado opuesto a aquel en el que se está y, desde luego, lo de menos es que se sea consciente de que se está en falta. Nada hay aquí que tenga que ver con una consciencia aprisionada por un ciego sistema de oposiciones y neutralizaciones, ni violentada por una implacable rueda de tortura porque, para que haya conceptos de la manera en que los hay, es preciso que se den circuitos tropológicos y que abunden las ocasiones en que no se sabe con certeza en qué lado del círculo se está. Pero, sea de esto lo que se quiera, lo único que al pensamiento le cabe en relación con el circuito metonímico es, cada vez que este se presente, ponerse en el lado contrario de aquel en el que se cree estar: por supuesto, aquí no hay camino alguno por el que llegar a una residencia definitiva ni a un lugar en el que hallar hospitalidad, y la instalación será tan precaria como aquella que se habría ocupado en ausencia de todo pensamiento; se trata tan solo de recorrer el circuito en sentido inverso, empresa no muy compatible con la salubridad de los órganos del equilibrio ni con la buena orientación. A la filosofía le gustaría castigar a la retórica por las humillaciones que le inflige y detener de cuajo el circuito metonímico, dándo-

le de una vez la forma de línea recta que nunca debió perder, aunque el único papel que le cabe es ser doblemente retórica y propiciar otro giro en sentido opuesto, que curve aún más la curvatura.

Segunda parte
La metamorfosis de las dos ciudades

§ 11. Piratas, bandidos, hechos y valores

No habrá sido difícil persuadirse de que la noción de la ciudad se forma (y se deforma) mediante un escurridizo circuito metonímico: que «ciudad» nombre un espacio y, por metonimia, quienes lo pueblan, o que la flecha apunte en el sentido inverso; que sea alguna de esas dos cosas y, por metonimia, el orden o vínculo entre los elementos componentes de cualquiera de ellas (o entre ambas y las partes de que constan), o que constituya de manera propia el nombre de un vínculo y solo metonímicamente designe espacio o a quien lo habita son dilemas indecidibles, porque el significado de «ciudad» se mueve en círculo recorriendo todas esas estaciones sin que ninguna le sirva de punto de partida ni de llegada, y resulta precisamente de ese movimiento o, dicho de manera más exacta, *es* el movimiento mismo. En tal circuito nace y consiste la ciudad, sentenciada a recorrerlo sin cesar, como un tiovivo que tuviera estropeado el mecanismo de freno y no pudiera desconectarse nunca de la red eléctrica. Pero lo metonímico de la ciudad debe examinarse atendiendo también a un asunto hasta ahora solo rozado o aludido, cuya sustancia puede ser compendiada del modo siguiente: cuando, según se intentaba hace un momento, se piensa en la clase de vínculo o de orden entre partes componentes que la noción de ciudad implica, o aun en la ciudad misma como cierta clase de vínculo o de orden, y cuando ese lazo o estructura se toma como uno de los trechos que el círculo metonímico de la ciudad ha de recorrer incesantemente sin poder librarse de él y sin poder considerarlo ni origen ni destino, parece obligado preguntarse por el modo en que afecta al significado del tér-

mino «ciudad» (o, si se quiere, a las condiciones de uso de la noción en cuestión, o a lo que con ella es posible pensar y hacer) el que los conceptos mismos de vínculo y de orden se resistan a incluirse sin reservas en los crudos y nudos *hechos*, y soliciten, aun cuando lo hagan de manera subrepticia, ser entendidos como vínculo legítimo y como orden correcto, tanto que, si perdiesen toda legitimidad y bondad, no solo se esfumarían estas cualidades, sino también aquello que convierte al uno y al otro en lo que en verdad son, de manera que el vínculo espurio no llegaría a vínculo siquiera, y otro tanto sucedería con el orden corrompido.

Repárese en lo que para el concepto de la ciudad implicaría ora un espacio inapropiado (ferino, tórrido, pantanoso o variamente inhóspito), ora lo que podría juzgarse como una población tarada (mórbida, estúpida, indolente o lunática, o poseída de algún vicio sin nombre, tomando ahora «población» en el sentido de conjunto de pobladores y no en el de lugar donde estos se asientan).[1] El buen espacio y el buen pueblo favorecen, desde luego, la ciudad digna de elogio, pero no la constituyen, y hasta cabe suponer que la mejor de las ciudades lo será, al menos en parte, por haberse sobrepuesto a alguna clase de circunstancias desfavorables: no hay, de hecho, ciudades perfectas en lo que a tales adversidades atañe, y la excelencia de la ciudad consiste, casi siempre, en saber domeñarlas. Ciertamente, se replicará enseguida que la bondad del lugar y la de sus habitantes son de naturalezas distintas y que no cumplen ni mucho menos el mismo papel en la determinación del bien de la ciudad, llegando incluso a confundirse lo tocante a la población humana con lo que se refiere al vínculo u orden mismo: que el pueblo (término, por cierto, tan dúplice como «población») sea sano y robusto quizá pueda tomarse como un don de la naturaleza, pero que sea diligente y clemente se considerará un reflejo o una secuela del buen orden de la ciudad, la cual habrá educado, se supone, de manera ejemplar a los ciudadanos, dejando su im-

pronta no solo en la conducta de estos, sino también en el temple de su carácter. En realidad, la cuestión de la buena o mala índole del contenido humano de la ciudad se asemeja no poco a la de la buena o mala condición del sitio: un lugar pantanoso bien desecado por la virtud de los pobladores se convertirá en un espacio promisorio, lo mismo que uno escarpado con buena provisión de puentes, inteligente arquitectura y experta albañilería. El lugar y la población saludables no hacen, de por sí, buena a la ciudad, y, de hecho, solo se darán por propicios cuando ese inasible vínculo de la ciudad bien ordenada sea capaz de sanar el sitio y de mejorar a sus gentes. Parece, pues, que lo tocante al bien y el mal de la ciudad se disemina variamente por los distintos trechos del circuito metonímico, si bien anidará con más arraigo allí donde estén en juego el vínculo y el orden, y lo único que tal cosa prueba es que vínculo y orden están presentes en el resto del circuito como lo está aquello de lo que se han desprendido trozos en innumerables vueltas ya producidas y llena, por tanto, la totalidad del camino.

Puede traerse aquí a colación con provecho el conocido argumento de Carl Schmitt sobre la enemistad como categoría estrictamente política (y no moral ni de ninguna otra índole): no es necesario tener al enemigo por un malvado para tratarlo con hostilidad; en muchas ocasiones, la enemistad será compatible, no en vano, con el reconocimiento de que el enemigo es refinado, inteligente y noble, y de que solo en cierta clase peculiar de enfrentamiento existencial a muerte es cuando ha de ser designado enemigo sin reserva alguna.[2] La ciudad con la que se está en guerra no dejará de ser, entonces, ciudad porque sea nuestra enemiga, y el vínculo y el orden que une a sus ciudadanos y a sus tierras no necesitan ser negados para aumentar los motivos de enemistad y el ardor guerrero. Tal es, por lo menos, la noción del enemigo exterior que prevaleció, según Schmitt, en los siglos de vigencia del *ius publicum Europaeum*, aunque no antes, mientras se había mantenido en vigor el esquema de la *res*

publica Christiana: que la potencia enemiga sea tan solo un rival al que hay que vencer, y no una turba monstruosa que no llega a tener carácter propiamente político y que necesita la intervención propia para llegar a tenerlo, es el supuesto que, según Schmitt, rigió el derecho de guerra en la Europa moderna, distintamente al que regía para los enfrentamientos entre cualquier miembro de la *res publica Christiana* y los infieles o los salvajes. Constituya o no el ocaso del *ius publicum Europaeum* una vuelta a la consideración del enemigo como monstruo del que se puede disponer ilimitadamente (y que, por imperativos de los llamados morales, incluso *debe* ser regenerado al precio que sea), quizá pertenezca a la naturaleza de la política la posibilidad de optar por el esquema de una enemistad limitada, regida por leyes comunes de guerra, y otra infinita, solo sometida a la ley propia, vigente sin restricción, y a menudo a principios o hábitos de los que suelen llamarse morales.

Semejante capacidad de elegir entre la consideración del enemigo como un par o como un monstruo está inscrita en la naturaleza misma de la política y afecta de manera decisiva a la noción de ciudad y a lo que esta tiene de vínculo ordenado. Habrá, en efecto, ciudades enemigas de la propia a las que no se niegue la posesión de vínculo y orden civiles, pero habrá otras que sean representadas como carentes de tales dones y equiparadas a las sociedades de bandidos o de piratas, conforme a la célebre acotación ciceroniana, transmitida por Agustín de Hipona:

> Si se les quita la justicia, ¿qué son los reinos sino bandas de ladrones en grande? Y tales bandas de ladrones, ¿qué son, sino reinos en pequeño? También ellas son un puñado de hombres que se rige por el mando de un jefe, que está sujeto a pacto de sociedad, que reparte el botín conforme a una ley acordada. Si este mal crece con la afluencia de nuevos hombres de perdición, de modo que conserve posiciones, constituya asentamientos, ocupe ciudades y subyugue a pueblos, entonces tomará de manera más franca el nombre de reino, que manifiestamente no se debe a la mengua de la ambición, sino al logro de la impunidad.[3]

Se replicará enseguida que tales agrupaciones poseen, sin duda, sus propios lazos de unión y su propia estructura interna, aunque lo que aquí importa es que una convalidación así podrá

ser negada en algunas ocasiones, y la posibilidad de estas es inherente a la política misma, aun cuando se encuentre inactiva o en desuso. A la potencia enemiga monstruosa que es despojada de la condición de par se le quita con ello el carácter de ciudad y se la iguala a las sociedades ilícitas, las cuales no son aptas para ser combatidas (esto es, para ser atacadas en una guerra limitada que no afecte a su vínculo civil), sino que deben ser disueltas (vale decir, lo que debe atacarse es precisamente la odiosa apariencia de vínculo y de orden que las hace parecer ciudades). Lo insoportable y odioso de la no-ciudad no es que se distinga de la ciudad escandalosamente, sino que se parezca demasiado a ella, favoreciendo que alguien, sin duda un mal conciudadano, pueda hallar motivos para convalidar como reales el vínculo y orden aparentes.[4]

Si la sociedad de piratas o de bandidos constituyese una ciudad o fuese equiparable a ella, entonces ya todo podría ser considerado ciudad y las ciudades más perfectas podrán verse como latrocinios depurados o disimulados. En lo que hace que la ciudad no pueda confundirse con una agregación de canallas unidos para el pillaje radica, no en vano, la esencia del vínculo y orden propiamente civiles: la imposibilidad conceptual de una ciudad totalmente desordenada y canallesca es uno de los grandes dogmas de la política occidental, y constituye, al mismo tiempo, un principio ontológico, que establece lo que puede tomarse por vínculo y orden y lo que no. Podría creerse que estas dos últimas nociones solo merecen tales nombres si están depuradas de toda sospecha de confusión con lo que parece mantener unidas a esas falsas unidades que son las sociedades intrínsecamente corruptas, pero no es nada difícil una maniobra doctrinal con la que se acabe mostrando que, examinadas las cosas sin prejuicios, ni siquiera las bandas de piratas están exentas de todo bien. Cabe, en efecto, postular (y el razonamiento es muy familiar para cualquiera) que allí donde hay orden y vínculo merecedores de estos nombres, tales lazos expresan alguna clase

de bien, aunque este se reduzca al de unos pocos. A esto se responderá (de manera también tópica) que una banda bien ordenada de piratas es más peligrosa, y por tanto peor, que otra torpe o mal regida, y pronto caerá por su propio peso la contrarréplica de que, si una banda de corsarios bien gobernada es digna de repudio, lo será por su entrega a la piratería y no por la buena dirección de sus jefes ni por la obediencia de sus subordinados. Si solo tuviésemos noticia, se agregará, del orden y obediencia reinantes e ignorásemos a qué se dedican las gentes así mancomunadas, nada habría que censurar en tal sociedad, que lo sería sin ningún género de reservas (y, desde luego, el orden puede cambiarse por la fraternal solidaridad, en cuyo caso serían multitudes quienes convalidarían de buen grado la corporación delictiva, conforme a una tradición antiquísima en la cultura europea y seguramente en cualquier otra). Aunque no siempre lo parezca, es muy difícil sustraerse al tópico según el cual todo orden es bueno y, si no lo es, será porque no merezca el nombre de orden. La cuestión capital es la de cuándo *merece* algo ser designado con cierta palabra y cuándo no, asunto en el que se pone de manifiesto que la imposición de nombres es el episodio estimativo más destacado de todos.

La ciudad no solo es, pues, un circuito metonímico, sino también el resultado de otro movimiento cuyo curso se superpone al primero. Se trata de la trayectoria circular que de manera reiterada recorre los espacios de lo que se llama «hecho» y de lo que se llama «valor», dos términos sagrados de los que la ideología contemporánea jamás podría permitirse el lujo de prescindir. Por un lado, la ciudad es un espacio poblado como otro cualquiera, así como lo que *de hecho* logra que ese poblamiento se mantenga, pero no cabría emplear la expresión «de hecho» —ni aquí ni en ninguna parte— de no ser por el supuesto de que hay algo que podría ser también «de derecho», entendiéndose por tal no lo que se atiene a lo dictado por un juez, a lo promulgado por un legislador o a lo advertido por un

jurisconsulto (resoluciones que, como tales, no pueden dejar de pertenecer a los llamados hechos), sino por lo acorde a «valores», es decir, por lo que es digno de estimación y la reclama, ya sea que se disfrute de hecho o no. Desde luego, lo anterior corresponde a la construcción moderna de conceptos que, como el de «espacio público», no estaban presentes en las nociones antiguas de la πόλις ni de la *ciuitas*, cuyos respectivos círculos metonímicos eran ajenos a la oposición entre hechos y valores y a la idea misma de los unos y de los otros.

Pero la totalidad de los conceptos políticos contemporáneos está imantada por una noción de lo público que resulta del enganche entre la circulación del hecho y el valor y el circuito metonímico de la ciudad. Cuál sea el movimiento circular de hecho y valor en las nociones de lo público y de la ciudadanía no es cosa fácil de desentrañar, porque toda una ideología se ocupa de enmascararlo, y el desmontaje de ese entramado no solo constituye una tarea esforzada, sino también peligrosa o, por lo menos, gravemente comprometedora para el buen nombre de los que la intenten. Quien se aventure a ello debe estar preparado para un prolongado ostracismo: ya no podrá ser tenido por defensor de ninguna causa elevada ni por alguien mínimamente solidario con los destinos y demandas de su comunidad. El conocimiento del modo en que hechos y valores se enganchan entre sí para producir los conceptos políticos fundamentales solo puede contribuir a perturbar la tranquilidad del ciudadano sin ofrecerle nada que tenga que ver con lo que suele llamarse alternativas, soluciones y propuestas. Que no hay ciudadanos, sino súbditos, y que lo mejor que podría hacer el súbdito para entender sus acciones, omisiones y pasiones es llegar a olvidarse de los hábitos en que ha sido adiestrado en relación con el uso de ciertas palabras, abandonando toda ilusión de ciudadanía, resulta una tesis de defensa poco aconsejable para quien quiera ser bien recibido en los salones, en las aulas y en las asambleas, pero la proposición contraria solo puede sostenerse con autoen-

gaño y constituye la mejor defensa del *statu quo* que cabe intentar.

§ 12. Homonimia y «valor»

La explicación detallada de cómo se relacionan el singular y el plural en lo tocante a valor proporcionaría toda una genealogía intelectual del Occidente moderno y quizá a algo más (sobre todo si lograse descubrir el lugar exacto que en tal historia tuvo la invención de esa rara antístrofa o excrecencia del valor constituida por lo que se llama hechos), aunque no es tarea que pertenezca verosímilmente a las posibilidades intelectuales del estudioso contemporáneo, tipo humano cuya misión se reduce a las labores de mantenimiento exigidas por la necesidad de no desconectar nunca la máquina investigadora. Aquí no se intentará, desde luego, nada que tenga que ver siquiera con lo que serían los más tímidos prolegómenos de un estudio como el apuntado, y lo único que se hará es barajar unas pocas notas sobre la relación que acaso guarden entre sí la homonimia cierta del término «valor» y el hecho, avecindado con el anterior, de que las distintas acepciones de una palabra puedan designarse precisamente mediante el término «valores». La fresca naturalidad con que esto último se impone no debería ser motivo para deshacerse de la extrañeza que el uso en cuestión ha de suscitar. Qué haya, en efecto, de «valor» en los distintos «valores» de una palabra y qué relación guarde tal acepción del término con el resto de las que posee (con los otros «valores» del «valor», expresión esta en la que los dos términos entrecomillados tienen distinto sentido, es decir, distinto «valor» en el primer «valor» de los empleados) es un asunto incómodamente circular: solo puede hablarse de los distintos valores de una misma palabra si se admite que el término «valor» tiene más de un sentido, aunque solo cabe admitir esto último reconociendo a cada uno de dichos sentidos algo que quizá no necesite ser calificado de «valor» en otros sentidos de la misma palabra, pero que sí exigirá

términos muy emparentados con alguno de ellos, como «validez», «aceptabilidad» o «vigencia». Un valor de los que corresponden a una palabra es un uso de esta que se da por bueno (y que tiene, por tanto, validez, a semejanza de lo que ocurre con la mercancía no averiada ni adulterada, y con la moneda que no está contrahecha), de tal manera que pueda determinarse sin lugar a dudas con qué cabe intercambiar en cada caso la palabra en cuestión. En esta clase de valor se reúnen, pues, la validez y la equivalencia o intercambiabilidad, algo muy frecuente cuando de valores se trata, y que invita a la conclusión de que una palabra está perfectamente en orden en lo que a su valor atañe cuando posee un valor y uno solo, de modo que la validez de su uso no suscite ninguna clase de dudas y tampoco haya perplejidades ni dificultades en relación con lo que en cada caso quiere decir y con aquello por lo que debe ser sustituida o intercambiada. La homonimia vendría a ser, entonces, un motivo de devaluación de la palabra, y la plenitud del valor de un término radicaría en la univocidad y en la garantía de que no está falto de referencia: palabras que no quieren decir más que una cosa, y que la dicen con toda licitud porque la cosa designada puede reconocerse e identificarse fácilmente por procedimientos ajenos al del uso de la palabra en cuestión.

Si la homonimia no existiera, toda palabra tendría un solo «valor», unívocamente correspondiente al significante, al cual, con plena justicia, cabría aplicarle todos los atributos de material crudeza que suelen predicarse de los hechos. Sin embargo, la premisa oculta en que se funda el suponer que la palabra admite «valor» es la de que, por regla general, las palabras tienen más de un significado, a semejanza de un objeto que puede ser tasado de maneras diversas en distintos mercados o regímenes de intercambio. En lo tocante a significados, los valores preceden

al valor: una palabra vale algo cuando puede valer esto o lo otro, según los casos, porque en realidad no cabe concebir claramente qué ocurriría si a cada significante correspondiera siempre un solo significado (y menos imaginar el hecho mismo de que se diera la fantasmal circunstancia inversa). Pero la idea de que la homonimia constituye anomalía es una superstición en la que todo pensamiento sobre el lenguaje tiende a caer con sospechosa frecuencia, como si la forma nativa y no deteriorada de las palabras correspondiera a un significado único que no dejase lugar a dudas ni exigiese interpretación. A primera vista, esta idea supersticiosa es la más natural de las que sobre el lenguaje pueden tenerse, y no serán pocas las personas para las que constituya una especie de frívolo capricho la tesis de que lo normal de la palabra es la homonimia, siendo la univocidad una rareza difícil de encontrar y que, en principio, no aporta ninguna ventaja ni es merecedora de estima. Esas mismas gentes son las que suelen incomodarse, con escándalo casi moral, cuando una palabra carece de lo que ellas llaman referencia y también, aunque menos, cuando algo acreditadamente existente (y, por lo común, tangible y visible) carece de palabra que lo designe. Para los adictos a estas opiniones, un lenguaje bien ordenado es aquel en el que tan lamentables desarreglos se han reducido al mínimo, e importa añadir que, en estos lenguajes inexistentes, pero erigidos por la superstición en normales, la homonimia se supone ausente o, por lo menos, severamente acorralada. La homonimia resulta incómoda y debe exorcizarse porque constituye un atentado contra la simplicidad y porque, además, es en sí misma ambivalente, es decir, de valor doble o incierto (ahora en un sentido de «valor» que no es exactamente el semántico): por un lado es signo de la indigencia del lenguaje, demasiado parco en recursos para poder emparejar una palabra con cada cosa, y, por otro, es una señal de sobreabundancia y de despilfarro con la que se da muestras de la capacidad de cada palabra para ser, en cierto modo, algo más que ella misma. La homonimia es la

pobreza de la lengua en general y la prodigalidad de cada palabra en particular, algo dudosamente económico pero, sobre todo, muy poco moral, que se tomará como contrario a la verdadera naturaleza del lenguaje y a aquello que hace valioso a este (es decir, a su verdadero valor): como algo que lesiona las palabras y las devalúa mórbidamente.

Que el valor de las palabras sea múltiple (y que solo pueda ser único de modo excepcional o anómalo) convierte al lenguaje en algo que, de manera regular, ha de atenerse a un abigarrado conjunto de sistemas de cómputo (o escalas de valores): si tal palabra vale esto o lo otro, lo hará según la ocasión, lo que no implica, ciertamente, que su valor pueda estimarse de modo arbitrario, pero tampoco que cada uno de sus usos sea el resultado de haber elegido una de las equivalencias o posibilidades de intercambio disponibles. Podrá replicarse con todo fundamento que semejante «elección» no es tal: al usar una palabra homónima, nadie baraja sus distintos significados o valores quedándose con uno y descartando todos los demás, sino que el curso de lo dicho lleva precisamente a ese, sin que ninguno de los otros pueda resultar pertinente en absoluto, de manera que solo un interlocutor sofístico preguntará cuál de los valores es el que ha tomado. Lo que ocurre al tropezar con una palabra homónima no es, ni mucho menos, que aparezcan panorámicamente todos sus significados o valores y obliguen a quedarse con uno solo, sino que, habiéndose entregado el hablante sin vacilación a alguno de aquellos, no puede evitar, sin embargo, que le salgan al paso, uno por uno, todos los demás valores a la vez, como quien, nada más caer en los brazos de alguien, se encontrara contemplado por media docena de hermanos o hermanas gemelas de su pareja, que le ruegan sea cuidadoso y evite toda confusión, mientras le prodigan lascivas insinuaciones y le preguntan si está seguro de quién es exactamente la persona con la que se dispone a yacer.

Para que las palabras tengan valor han de poseer, por tanto, valores, si bien lo anterior no puede declararse sin más, salvo con cuidadoso y quizá imposible entrecomillamiento. Al momento siguiente de admitir que no hay nada de anormal, sino todo lo contrario, en que una palabra posea varios valores, el término «valor» pierde para siempre la inocencia y reclama imperativamente ser escrito en todo momento entre comillas, pareja de signos con la que, no en vano, se declara que lo comprendido entre ellos es tan solo el resultado de un corte en algún lugar de la serie de significados o «valores» a los que la palabra presta hospitalidad. Pero quizá sea imposible poner fin al vértigo producido por esta pérdida de inocencia, que invita en realidad a entrecomillar casi todas las palabras del discurso. Si flanquear con comillas una palabra equivale a avisar de que quien la escribió lo hizo dándole un valor en alguna medida distinto del habitual (y declarando, por tanto, que la palabra tiene más de uno, es decir, que cae dentro de este aciago sentido de lo que sea valor), parece que la conclusión que debería extraerse es la de que casi todo tendría que ir entre comillas, aunque entre clases distintas de este signo, mucho más variadas de lo permitido por cualquier sistema tipográfico, y que merecerían quizá ser recogidas en un diccionario, tan amplio como los habituales, en el que se registraran los distintos «valores» de cada uno de los grafismos. En cuanto se admita que «valor» designa acepción, se habrá de aclarar si el uso de la palabra «valor» que en cada caso lleva a cabo el hablante, se atiene a esa acepción o valor o si no lo hace, y, de no hacerlo, cuál es el valor que tiene vigencia, de manera que, cada vez que se diga «valor», sea ineludible la elección y se haga verosímil el perverso cuento de quien tiene que aclarar cuál de entre varios hermanos o hermanas gemelas es su amante.

Cuando se diga «valor» se estará diciendo, en consecuencia, «valor», porque se querrá dar a entender, o bien el significado de «“valor”» como «acepción» y no otro, o bien algún otro y no

ese, lo cual no solo implicará hablar fuera de todo estado de plenitud y de integridad, sino, sobre todo, hacer tal cosa de manera explícita y declarada, como quien, al decir una palabra, no llega a pronunciarla del todo. Pero eso es precisamente lo que ocurre de manera consuetudinaria con las palabras, y entre ellas, desde luego, con el término «valor»: que deben ser pronunciadas o escritas solo en parte y con reserva, y con el temor de que vayan a interpretarse de manera aberrante o como si fuesen la causa de toda clase de daños, algo que en toda ocasión puede llegar a ocurrir y que no depende de uno ni de lo dicho por uno. Para que se dé un valor de cierta palabra tienen que darse, de la manera ya vista, más valores que ese, aunque, una vez admitido que la homonimia da lugar a valores, ya solo cabe usar, en cada caso, la palabra «valor» con un valor entre otros. Admitir que una palabra tiene más de un valor implica, por tanto, reconocer más de una vara de medir y más de un sistema de equivalencias entre ella y lo que ella designa. Tan inherente al valor es la pluralidad que el término mismo que lo designa es homónimo, de manera que cualquiera de los usos de la palabra será tan solo uno entre varios.[5]

El juicio de valor constituye un acto devaluado de raíz, pero la capacidad de ejercerlo es un delicioso regalo que se le concede al súbdito: hasta el más desdichado de los hombres gozará de un reducto en el que poder pronunciar juicios de valor irreductiblemente «propios», amurallados tras varios recintos de defensa. Proferir juicios de valor es, en efecto, un sacrosanto derecho y, al mismo tiempo, el consumo de un bien inalienablemente propio, cuyo disfrute está sometido a las reglas del mercado y a la convención según la cual tales reglas deben ser transgredidas con toda la vitalidad del mundo. El súbdito plusvital es una máquina perfectamente engrasada para la producción incesante de juicios de valor y, a cambio de gozar de esta exquisita clase de placeres, deberá pagar el tributo de una escrupulosa compartimentación de las escalas valorativas, que asegure a cada juicio

su propia jurisdicción desactivándolas todas a la vez (esto es, quitándoles todo valor). Aquello que hace de algo un hecho es rígido e implacable, mientras que no hay, por el contrario, una fuente única que convierta a nada en valor, sino una múltiple y festiva variedad de vías por medio de las cuales los valores llegan a ser lo que son. La pluralidad de los valores no ofrece en la modernidad tardía el aspecto de la lucha a muerte descrita por Max Weber, sino el de un atractivo muestrario comercial.[6] La retórica tardomoderna del valor no parece fundarse en la oposición ni en la tensión entre valores, sino en el derecho del consumidor a elegir. El valor ha de ser plural como debe serlo cualquier gama de objetos de consumo, porque nadie ostentaría un valor como propio si no lo hubiese elegido de entre las posibilidades brindadas por un rico catálogo. El muestrario de los valores podría hallar, entonces, un admirable modelo en el hecho mismo de que la palabra «valor» implica también todo un repertorio de usos posibles. Ciertamente, la variedad de significados de una palabra no se asemeja en nada a un muestrario comercial (el hablante no elige nunca entre tales significados, sino, si acaso, entre la palabra en cuestión —con uno solo de sus significados— y otra que sea, en alguno de los suyos, sinónima), pero allí donde la libre elección es un objeto de culto, toda pluralidad tenderá a verse como si diera ocasión al rito correspondiente.

En la modernidad tardía, todo lo que guarde relación con lo que enfáticamente se llama valores (los cuales se apellidarán a veces «humanos» o «morales», aunque lo que designan no necesite adjetivo) se rodea de un halo cuasisagrado y se declara opuesto a los llamados hechos y, en particular, a la lógica económica (cuyos «valores» poseen otro significado inconfundible), pero esta fraseología no podría subsistir sin otra netamente contraria: aquella que hace de todo lo que en realidad importa un genuino objeto de elección y hasta de compra. Debe destacarse que las dos fraseologías no están en pugna, y esto es lo decisivo:

en realidad están urdidas para combinarse y alternarse, y para ser usadas dependiendo de la ocasión. Usar cualquiera de ellas exige olvidarse de la otra, y, así, cada vez que el súbdito emplee una de las dos maneras de hablar, de ningún modo se imaginará a sí mismo valiéndose de la otra, aunque haya incurrido en ella tan solo un rato antes. Por un lado, nuestros valores nos poseen y nosotros estamos humildemente a su servicio, y por otro disponemos de ellos como de cualquier otro bien adquirido en el mercado; que nos atengamos a lo primero o a lo segundo dependerá de circunstancias inconfesables, unas veces mezquinamente racionales y otras brutalmente azarosas, pero ambas muy poco fáciles de usar como fondo de un retrato favorecedor. El súbdito de la modernidad tardía no puede renunciar ni a elegir valores ni a ser elegido por ellos, aunque todavía menos al convencimiento de que esta clase de tratos es un dechado de limpieza: la necesaria para que la identidad propia pueda mostrarse sin ninguna clase de mácula, porque las identidades valen lo que valen sus valores y con la identidad propia no caben bromas ni sospechas.

§ 13. Conceptos agustinianos

Tan frecuente y familiar es el anhelo de una desintoxicación que libre de toda homonimia a las palabras como el de que, por un prodigioso vuelco, queden todas exentas de aquello que la mente moderna llama, con aires de saber exactamente lo que dice, valor o valoración. Sin duda hay cierta clase de temperamentos para los que la homonimia y la valoración son viciosas, y no es extraño que quienes profieran tal juicio de valor estén convencidos de que ambas taras son semejantes y proceden del mismo virus: la una y la otra atentan, en efecto, contra la pureza de las palabras y contra lo mejor que cabe esperar de estas, que es la exactitud, la forma escueta y la capacidad de designar las cosas de manera impersonal, sin interferencias, sin rodeos y sin confusión, de modo que, cada vez que se diga y oiga algo, se

sepa de inmediato qué se está diciendo y lo dicho no esté contaminado por las peculiaridades de quien habla ni por sus pasiones o intereses. Emplear con precisión las palabras y evitar los juicios de valor son deberes muy elementales en gran número de situaciones, y lo son con fundamentación parecida, pero toda esta retórica es el resultado de un modo peculiar de lo que ella misma llamaría valoración, y, por tanto, de lo que condenaría como un punto de vista parcial. A partir de una idea mostrenca (y formada de oídas) sobre cómo actúan las ciencias naturales, el cultivador de tal retórica concluye supersticiosamente que todo lenguaje debería imitar el rigor imperante en esos campos del conocimiento y que, procediendo así, se acelerará el progreso y se fortalecerá la virtud, aunque, como es natural, el único resultado sea cierta clase de prosa amanerada, casi ventrílocua, en la que se llevará a cabo una grotesca parodia de lo que se cree es la manera de hablar de los científicos. Esta retórica pervivirá mientras la civilización moderna subsista, porque pertenece a sus querencias más arraigadas. Gentes intelectualmente nada zafias han sido firmes creyentes de esta fe, que es parte inseparable de la ideología moderna y que, de perderse, se llevaría consigo no pocas convicciones a las que ningún ciudadano honrado quisiera renunciar.

La mayor parte de los tópicos y prejuicios vinculados a lo que modernamente se llama «moral» son inseparables de la creencia en que, para ciertos fines esenciales de la vida y de la civilización, debe procurarse (y este «debe» cae de lleno dentro de lo moral, aunque no siempre se reconocerá así) una manera de hablar cuidadosamente depurada de toda excrecencia valorativa, un lenguaje desinfectado y aséptico que se supone constituye la repristinación de lo que las palabras mismas son en su naturaleza y origen. Tan cuidadosa limpieza constituye un requisito ineludible para tratar debidamente con los llamados «hechos» (en sí mismos un producto de estas operaciones) y será análoga, por cierto, a la que se ha de llevar a cabo en el te-

rreno de la moral misma, la cual habrá de expresarse bien en el severísimo lenguaje de los imperativos más lacónicos y lapidarios, bien en el de la descripción naturalista, no menos rigurosa, de ciertas pasiones o sentimientos. La noción del *rigor* (una malencarada metáfora formada a partir de la aspereza, la frialdad y la rigidez corporal de los vivos, pero sobre todo de los muertos) está en la raíz común de la ciencia y la moral, y ha de notarse que lo compartido por estos dos troncos no puede ser más retórico. La modernidad ha sido, no en vano, en la mayor parte de su recorrido, una civilización del rigor, y lo seguirá siendo hasta el final, aunque haya de combinarse, en mixtura no siempre fácil, con el juego y la transgresión, los cuales habrán de desarrollarse también, por su parte, con el mayor de los rigores posibles.[7]

Que en la manera de hablar o disertar tenida por más fiel al riguroso trato con los hechos anden entrometidos los valores, aun cuando la disciplina haya sido máxima, y que muchos términos con los que se elogia y censura (los cuales parece que deberían estar firmemente arraigados en el terreno de los valores y atenidos a la peculiar clase de rigor propia de estos) sean una mezcolanza de lenguaje fáctico y valorativo, tiene que constituir, desde luego, un motivo de escándalo o, por lo menos, de perplejidad. Términos como «alegría», «satisfacción» o «amabilidad» parecen, en efecto, limpiamente fácticos (es un hecho fácil de determinar que alguien esté alegre o satisfecho, o que sea amable), pero la limpieza se enturbiará un tanto nada más advertirse que las nociones en cuestión pertenecen también de lleno a lo valorativo y que no tomarlas con sentimiento o juicio de aprobación implicaría casi tanto como no haberlas entendido. La alegría es tan fáctica como la humedad, aunque, a diferencia de esta, juzgarla desfavorablemente conducirá a la paradoja o será fruto de una rara excepción.[8] Lo más verosímil, sin embargo, es que casos como este no constituyan ninguna rareza, sino una muestra muy común de la mezcolanza de hechos y

valores que se da en el lenguaje ordinario y en casi todos los extraordinarios.[2]

Interesará, a continuación, examinar cierta clase de términos que, aun teniendo, en principio, que ser tomados en sentido estimativamente favorable, poseen, no obstante, propiedades peculiares y dignas de examen. La clase en cuestión no es difícil de definir: baste con reparar en términos como «salud», «suerte» o «fama», que cualquiera convendrá en tomar como estimativamente favorables, pero no por ello menos pertenecientes a la categoría de lo fáctico. Que alguien tenga salud, suerte o fama es, desde luego, un hecho, si bien difícil de separar de alguna clase de estimación. Gozar de lo designado por cualquiera de esas tres palabras se tomará, sin discusión, como un beneficio, porque lo que dichos términos expresan es, sin ninguna duda, un repertorio de bienes, merecidos o no. Es cierto que cabe el menosprecio de la fama, e incluso el elogio del infortunio o de la enfermedad, aunque la hechura de tales declaraciones será siempre paradójica en el sentido originario de este término, es decir, tendrá que hacerse valer como un desafío al común parecer y, por tanto, como una inversión de los valores generalmente admitidos. No es esto, sin embargo, lo que aquí debe ser objeto de atención, sino otra circunstancia que a nadie sorprenderá y que debería merecer algún detenimiento, a saber, el hecho de que, cuando a los términos «salud», «suerte» o «fama» se les antepone el adjetivo «buena», tal acompañamiento debe tomarse como una redundancia que nada nuevo ni ajeno aporta, porque «salud» ya significa de por sí «buena salud», y lo mismo ocurre en los otros dos casos. Eso no implica, empero, que el adjetivo sea prescindible del todo, y la razón de que no lo sea estriba en su oposición a «mala», término aquí explosivamente anómalo y cuyo peculiar empleo merece alguna glosa.

Porque, en efecto, al decir «mala salud», «mala suerte» o «mala fama», no parece decirse nada distinto de «mala casa», «mala

noche» o «mala palabra», pero hasta los oídos más insensibles advertirán una notoria diferencia: en los tres últimos ejemplos el juicio de maldad no afecta a la condición de casa, noche o palabra que posee lo desfavorablemente estimado, mientras que en los tres primeros la estimación negativa parece insaciable y no se limita a sentenciar maldad (es decir, torpe o insuficiente cumplimiento de lo que hace a algo una buena casa, una buena noche o una buena palabra), sino que prosigue su ataque sin ninguna clase de piedad y apunta al corazón mismo de la cosa, la cual no es que resulte menoscabada en su bondad, sino tocada en su esencia, y así la mala salud será ausencia de salud, mientras que con la mala suerte y la mala fama ocurrirá algo todavía peor, a saber, una inversión o vuelta del revés de lo que se entiende por tener suerte o tener fama. Ocurre, pues, que tales términos, en ausencia de adjetivos, se interpretarán como buenos porque llevan la bondad dentro de sí, de manera que el adjetivo «mala» no actuará como indicador de una predicación («la fama es mala»), sino de la negación e inversión de aquello que le sigue («esto no solo no es fama, sino que es fama vuelta del revés»). Hay en tal adjetivación una suerte de mecanismo rectificador,[10] como si se viniera a decir «esto es fama, aunque al revés, es decir, que no es fama», y tal negación será solo el primer paso, porque la seguirá otro en el que se añada «o, si se quiere, es una especie un tanto rara de la fama, a saber: la mala».

A la salud, la suerte y la fama no les corresponde, pues, lo bueno y lo malo como algo que las cualifique, ni tampoco como predicados simétricos que, teniendo la nuda cosa ante la vista y, por así decir, en el centro de esta, la atraigan hacia uno de los dos lados (el diestro o el siniestro) de la estimación, sino que la nuda cosa se tomará ya de por sí como buena y como no asentada en ningún centro neutro, sino en el lado diestro, recto o correcto, que no será propiamente un lado o costado, sino el lugar de la plenitud. Solo la irrupción aciaga del adjetivo «ma-

la», que no añade ninguna cualidad a la cosa, sino que la rompe violentamente, suscita la posibilidad de usar el término «buena», el cual, ni muchísimo menos, será simétrico de «mala», sino solo una redundancia. La demoledora agresión en que consiste la atribución de maldad a lo designado por tales términos abre un inmenso agujero en el interior de estos y obliga a revisar la ontología tácita que llevaban consigo cuando gozaban de plenitud, aclarando que, allí donde se decía «fama», no se trataba de una cualquiera, sino precisamente de la buena (una tan solo entre la gama de las posibles, que se formará con un número ilimitado de adjetivos: la fama podrá, entonces, ser dudosa, mediana, enorme o exigua, como cualquier otro bien mensurable). Al llamar buena fama a lo que es fama sin más, se intenta asimilarla a los conceptos estimativos simétricos, pero sin lograrlo del todo, pues el nudo término «fama» no se yergue como algo neutral o neutralizado, sino siempre vencido hacia el lado del bien. Hay, pues, dos oposiciones con vigencia simultánea (la de «fama»/«mala fama» y la de «buena fama»/«mala fama») que expresan concepciones alternativas sobre el modo en que aquello que la cosa tiene de estimable coincide o no con lo que es de por sí: una concepción asimétrica que cabría llamar «agustiniana», según la cual el bien es parte del ser de la cosa y el mal no constituye sino privación,[11] y otra simétrica, quizá merecedora del nombre de «humeana», que impone la consideración de la cosa como neutra y de su estimación como algo que simplemente *se añade* a la nuda facticidad. Nada hay de extraño en que ambas concepciones pugnen por dominar la lógica de estos términos estimativos; en realidad, las reglas de uso de las palabras (y entre estas pueden hallarse las más decisivas del aparato conceptual entero, pero también las más humildes) son un amasijo de herencias dispares entre las que a veces se encuentran trozos enteros de historia de la filosofía mal acoplados con otras partes de esa misma historia o de historias insospechadas y a veces mal conocidas. Los términos vistos, para los que

cabe proponer la denominación de «conceptos estimativos agustinianos» (o «conceptos agustinianos», sin más), son decisivos para entender el mecanismo de la estimación misma y capitales en el lenguaje político.

§ 14. Politodicea y cortocircuito

«Ciudadano» y «ciudadanía» deben incluirse entre los conceptos agustinianos, respecto de los cuales el adjetivo «bueno» es redundante, mientras que «malo» implica mengua y disminución de esencia, o incluso negación e inversión. Con la palabra «ciudadano» se designa, en general, a cualquier miembro de la sociedad política (incluidos los uxoricidas, los pederastas y los vendedores de secretos oficiales), si bien este uso meramente descriptivo resultará disonante cuando el objeto de la designación tenga que ser juzgado como «mal ciudadano», porque el término mismo, sin más y de por sí, falto de todo adjetivo que lo acompañe, se tomará de inmediato como equivalente a «buen ciudadano», tanto que quien lo sea malo será siempre un ciudadano a medias o incompleto, o alguien que no merece del todo dicha denominación. En principio, será ciudadano quien goce, con independencia de su índole moral y hasta de su conducta, de ciertos derechos, y no lo será quien esté desprovisto de ellos. Pero, si esto fuera lo único que cupiese decir de la ciudadanía, el término pasaría a ser del todo irreconocible, porque el disfrute de derechos es, si acaso, tan solo una de las dos caras del concepto. La otra, mucho más difícil de definir con precisión, implica un haz un tanto heterogéneo de cualidades, aunque todas ellas virtuosas: interés por los asuntos públicos, perseverancia en la defensa (y no solo en el disfrute) de los derechos propios y, en general, de los de cualquier conciudadano, alta estima de los quehaceres de participación política, afición a la discusión y deliberación sobre temas de interés común, abnegación y altruismo cívicos (ya sea en la guerra, ya en la beneficencia o en lo que el signo de los tiempos establezca en cada caso

como deber común), apertura de espíritu y flexibilidad de juicio en lo tocante a las opiniones y costumbres lícitas de los demás ciudadanos, ánimo vigilante respecto de injusticias o abusos comúnmente padecidos y (junto con otras cualidades que muy bien podrían subsumirse en un natural «etcétera») capacidad de producir cierta clase de discurso para la justificación doctrinal de esas prácticas (o, como se dirá con naturalidad, de esos «valores»).

Tal discurso no es, ni mucho menos, prescindible u ornamental, porque el buen ciudadano (o ciudadano sin más) habrá de distinguirse por ser consciente de su condición de tal: al ciudadano que no sabe que lo es o que no tiene nada que declamar al respecto, le falta algo para la plena ciudadanía. No todos los ciudadanos de hecho y de derecho exhibirán la totalidad de tales rasgos, pero en quienes muestren las cualidades contrarias o sean tibiamente indiferentes a todo este género de preocupaciones no se piensa cuando se habla enfáticamente de ciudadanos o de ciudadanía. Quienes vivan fuera de todos estos elevados «valores» serán solo ciudadanos defectuosos o truncados, si bien podrán recibir la apelación correspondiente de manera adulatoria: al igual que el lenguaje de la propaganda comercial llamaba «caballero» al obrero o representaba en los semáforos o en la puerta de los baños al varón con figura tocada de sombrero, tratando al menestral como si fuese patricio, el *newspeak* de la ideología de los valores adula eficazmente a los súbditos tratándolos no solo como si la posesión de ciertos derechos fuera su atributo decisivo, sino también como si formaran parte de las gentes nobles, cívicas y biencomunadas supuestas por el ideal de la ciudadanía. El poder llama ciudadano al súbdito en un acto de habla semejante al de aquellos proxenetas que llaman princesas a quienes trabajan para ellos. La palabra «ciudadano» se evitará en cualquier referencia a alguien de mala conducta, y así no se dirá nunca que un ciudadano ha cometido desfalco o matado a su esposa, aunque sí se declarará con naturalidad que

cierto ciudadano salvó de un atropello a un niño o que denunció tal o cual lacerante abuso. El carácter híbrido del término «ciudadano» trae consigo algunas complicaciones que no solo deberán interesar a quien tenga curiosidad por la lógica, la pragmática o la genealogía de los conceptos. Porque la condición híbrida que se ha visto es la responsable de un malentendido de gran calado que afecta poderosamente a los usos habituales de la palabra. Cualquier persona de oído atento sabe no solo que el término «ciudadano» se opone a «súbdito», sino que el primero se usa constantemente como marca de prestigio y hasta cierto punto como señal de virtud, lo mismo si se emplea para designar a quien habla («nosotros, los ciudadanos») que si se usa de manera apelativa («ustedes, los ciudadanos»). En la mayor parte de unos y otros usos resultaría inconcebible que alguien dijera en serio «nosotros, los súbditos» o «ustedes, los súbditos», expresiones ambas gravemente humillantes que habrían de interpretarse tan solo de manera paródica.

Hay una *falacia del ciudadano* consistente en usar la palabra en cuestión de un modo que en principio solo recoja su componente fáctico, aunque sugiriendo al mismo tiempo, o dando por supuesto, que se cumple, por lo menos en medida apreciable, el componente ideal que corresponde a la vertiente estimativa de esta misma palabra. Si digo «yo, como ciudadano…» no solo me referiré a mí mismo en cuanto miembro de cierta comunidad política; también daré a entender que, además de ostentar esa pertenencia, soy un individuo amante de sus derechos, cumplidor de sus deberes, interesado por el bien común y dotado de virtudes cívicas apreciables, resultantes quizá de una educación esmerada. Quien se identifica como ciudadano suele hacerlo, no en balde, con el propósito de exhibir su cumplimiento de ciertas expectativas y de solicitar la correspondiente contrapartida. Proclamarse ciudadano es, por regla general, una operación autolaudatoria que no se reduce a la satisfacción de la vanidad y que suele procurar la obtención de alguna clase de

ventajas. Pero tal cosa resultaría inapropiada del todo si «ciudadano» fuese solo un término de hecho: la trampa retórica de la ciudadanía consiste en reclamar algo fundándose en la condición fáctica de ciudadano, aunque con el imprescindible auxilio subrepticio del ideal correspondiente, el cual se considera satisfecho —siquiera sea en parte y de manera falaz— cuando se cumple dicha condición. Como soy ciudadano en el sentido jurídico del término, y como me proclamo tal con un plus de solemnidad que no parece derivarse tan solo del disfrute de la condición legal correspondiente, doy por sobreentendido que mi ciudadanía es algo más que el mero pertenecer fáctico al censo de determinado Estado, y que en ella está incluida la posesión de ciertas virtudes públicas, las cuales me acreditan como alguien especialmente autorizado para pronunciarse sobre el bien común y quizás también para recibir algún género de recompensa por ello.

Este uso fraudulento de la ciudadanía en primera persona es tan solo uno de los dos modos posibles de la falacia de la ciudadanía, siendo el otro el que corresponde a la ciudadanía en segunda o, casi indistintamente, en tercera persona. La fórmula es conocida y suele ser empleada, también con carácter laudatorio, por aquel político a quien conviene regalar los oídos del súbdito con lisonjas que sirvan a este para cerciorarse, por un lado, de que goza de una serie larguísima y rica de derechos y, por otro, de que tiene acreditadas virtudes muy honorables vinculadas a los derechos en cuestión. Al llamar ciudadano al súbdito, el político lleva a cabo un provechosísimo ejercicio de adulación, aunque el desgaste de la palabra por exceso de uso atenúe considerablemente la eficacia del gesto. Al conferirle la designación de ciudadano, el gobernante trata al súbdito como a un igual y postula la existencia de una comunidad de iguales representada por mandatarios que en manera alguna podrían ser desiguales a los demás ciudadanos. Pero esa postulación puesta en boca del gobernante tiene todos los poderes de un *fiat* que performativa-

mente crea el régimen de ciudadanía apetecido, por más que lo haga de manera artificiosa. Al recibir la apelación de ciudadano por parte de quien tiene potestad para poner nombres a las cosas, el súbdito deberá entender que es ciudadano de hecho y de virtud, y que las condiciones ideales de la ciudadanía se encuentran *ya* satisfechas, por lo menos de manera suficiente o próxima a la suficiencia.

En todo lo que guarde relación con actuaciones reprensibles y, sobre todo, contrarias a la virtud pública, la palabra «ciudadano» tenderá a evitarse, como no sea para designar a las víctimas de tales hechos, de modo que recibir el apelativo de ciudadano, aun pronunciado como un atributo desprovisto de toda clase de estimación, equivaldrá a hallar el más exquisito reconocimiento de la virtud pública propia: es cierto que en la apelación no hay nada que no se siga de la descripción más seca y desnuda, aunque casi nadie declarará estar en presencia de una descripción así cuando las correspondientes palabras puedan entenderse en términos estimativamente favorables. Lo anterior no es secuela de la perfidia de los gobernantes ni de la vanidad de los gobernados, sino de la condición híbrida de la palabra en cuestión. Como resulta indiscutible que soy ciudadano en el sentido fáctico de la palabra, y como se me está llamando «ciudadano» con toda solemnidad y sin ningún género de reservas, no podría ser que en esa proclamación se me descontasen los atributos virtuosos contenidos en el sentido estimativo de la palabra. La falacia de la ciudadanía ha creado el convencimiento de que la condición de súbdito está abolida por completo y solo sobrevive en lugares atrasados y sórdidos; para creer tal cosa, basta con que el gobernante evite del todo esa apelación y la sustituya por otra que le proporcione más ventajas.

De la falacia de la ciudadanía resulta que lo que son componentes estrictamente ideales tengan que considerarse ya *realizados*, por lo menos en parte no desdeñable (basta, en realidad,

una porción pequeñísima), y así la ciudadanía de hecho llevará ya incorporados, de manera subrepticia, ciertos ideales y la historia de su realización. Se da por supuesto que, aunque puede que falte todavía mucho para satisfacer del todo tales exigencias, la época presente está llena de adelantos muy llamativos respecto de las precedentes, lo que muestra que el ideal de la ciudadanía adopta la forma de una realización progresiva. Y, como la ciudadanía de hecho ha resultado de una realización de ideales ya producida, cabe suponer que los que todavía quedan sin satisfacer son solo tareas pendientes cuya ejecución está en la lógica de los tiempos. Cuando se tiene certeza de que la flecha de la historia universal se mueve en la dirección adecuada, resulta perfectamente lícito firmar cheques respaldados por el capital que se prevé poseer en el futuro. La falacia de la ciudadanía transfiere prolépticamente al ciudadano presente de hecho el ideal del ciudadano futuro, cuya participación en la cosa pública será bastante más activa, tanto por su superior virtud y educación cívica, como por su mayor capacidad de intervención. La operación, netamente retórica, consiste en tomar al ciudadano real presente *como si fuera* el ciudadano ideal futuro, confiando en que, literalmente, *se identificará* con él, y en tomar al mismo tiempo la comunidad política o la ciudad presente como una ciudad ideal, dando por supuesto que las cualidades de esta última se transferirán a la primera. Así, el ciudadano real pasará a formar parte de una comunidad fantasmal e imaginaria que, sin embargo, habrá de presentarse como encarnada parcialmente en la comunidad real. El discurso sobre la ciudadanía dejará de versar sobre ideales más o menos dilectos, lejanos u opinables, para referirse a lo que pretendidamente hay, aunque eso que hay se revista con las pompas del ideal. El resultado es que, si en efecto somos ciudadanos y si en verdad vivimos en la ciudad, nuestro ser es el que corresponde a miembros activos, deliberativos, responsables y virtuosos de esa misma ciudad, la cual resulta ser, por su parte, la comunidad que agrupa a tales

miembros, una comunidad *todavía* deficiente, como deficientes son también los miembros mismos. En una ciudadanía así entendida, no resulta difícil pasar por alto los defectos y desarreglos (hijos, en puridad, de la falta de tiempo) y persuadirse de que, si hemos llegado a llamarnos ciudadanos, esa denominación no es casual ni puede reducirse a un *mero hecho* de pertenencia a un cuerpo político, cualquiera que este sea. Tan subrepticia como poderosamente, la creencia en que la comunidad de los ciudadanos existe ya, y de que ya estamos en ella, se impone como la consecuencia quizás no intencionada de ciertos deslizamientos de significado convertidos en rutina y tan difíciles de advertir como a veces ocurre con los hábitos más arraigados.

El agustinismo estimativo del término «ciudadano» no es tan solo un fenómeno contemporáneo, aunque en la época presente se abuse de este concepto quizá más que en ninguna otra. No es este, ni muchísimo menos, un mero asunto de costumbrismo verbal o de curiosidad semántica: la asimetría estimativa de la noción de ciudadanía, superpuesta al circuito metonímico de la ciudad, es un hecho medular de la historia de los conceptos políticos occidentales y determina el uso de estos en descomunal medida. A la vista de esta asimetría, el circuito metonímico de la ciudad, y los que dan lugar a las otras designaciones institucionales, adquieren una relevancia quizá insospechada: si es cierto que el agustinismo estimativo anda mezclado con alguna clase de falacia o trampa, puede que en la propia tropología del circuito metonímico esté entrometida una estructura mixtificadora. A pesar de que no hay nada que por principio implique paralogismo en la naturaleza de los circuitos de esta clase, no deja de resultar obligado preguntarse si el componente o momento vincular de tales movimientos necesita estar armado sobre alguna asimetría estimativa como las descritas y no se sostendría sin ella. Pero, de darse esta nada obvia circunstancia, *todo* uso de un concepto político estaría sometido a condiciones

que habrían de sorprender, y quizá escandalizar, al discreto hablante y al honrado espectador. Porque, si las instituciones humanas se designan típicamente por medio de movimientos metonímicos que recorren circularmente un hito referido a cierto espacio, otro referido a una composición humana y otro a un vínculo, si el tercer elemento se constituye precisamente mediante la confusión entre cierto vínculo idealizado y siempre virtuoso y el que efectivamente une a las partes vinculadas, y si este tercer elemento, fruto de una estimativa agustiniana, repercute circularmente sobre los dos restantes —obligando a verlos no ya como un espacio más ni como un conjunto humano cualquiera, sino como espacio y población genuinamente ordenados (aunque todavía no de manera perfecta)—, entonces ingresar en un circuito metonímico (es decir, hablar de instituciones y quizá emplear conceptos políticos en general) obliga, de manera tan difícil de advertir como implacable, a usar las palabras de un modo que sancione y justifique lo que de hecho hay y que se sirva de los llamados valores para poner de manifiesto que la realidad nunca estará totalmente desamparada del auxilio de estos, ni aun cuando los males de la ciudad (o de la institución de que en cada caso se trate) resulten tan dañosos que apremien a maldecirla y a abjurar violentamente de cualquier lealtad que pudiera guardársele.

Los conceptos políticos serían, en sí mismos, «agustinianos», y desenmascarar su maldad constituiría una esforzada empresa que habría de comenzar batallando contra la semántica y la retórica mismas, y no, por cierto, contra esta última tal como la filosofía ha solido entenderla, sino contra lo que ciertos conceptos políticos (si no todos los conceptos) parecen tener de constitutivamente tropológicos. Hay ciudad, pues, porque, en sí misma, la ciudad está ordenada, y que esta ciudad o aquella otra deje de estar en orden no empece nada a que lo esté la Ciudad, sin cuyo orden ideal ni siquiera los desarreglos y males particulares podrían ser concebidos, advertidos o sentidos. Donde pue-

da descubrirse una estructura metonímico-circular estimativamente agustiniana, allí reinará el orden en alguna medida, más débil o más poderosa, y de allí se retirarán todos los males aunque su apariencia siga presente, de manera que reconocer algo como ciudad será ejercer una politodicea más ambiciosa o más discreta, y convalidar lo examinado como huella y parte del bien. A quien quiera maldecir la ciudad o rebajar el tono de sus cantos de alabanza, más le valdrá no emplear ese nombre, o entrecomillarlo con toda la precaución del mundo. La única *teoría* posible de la ciudad consiste en descomponer el círculo metonímico y cortocircuitarlo violentamente, quedándose con cada uno de sus componentes y evitando acoplarlo con los restantes. En la interrupción del circuito metonímico de la ciudad radicará, entonces, la única forma de todo pensamiento y toda teoría sobre la política. Cuando el circuito de la ciudad se rompe, no hay mando ni obediencia posibles y tampoco muchas facilidades para ver en las instituciones y prácticas humanas algo que permita conciliarse o acompasarse con ellas ni con sus ideales.

Según ocurre con otros circuitos metonímicos que dan lugar a conceptos de instituciones, la noción de la ciudad implica el triunfo sobre los fantasmas siniestros del espacio edificado vacío, de la población sin asentamiento, del espacio y población despojados de toda estructura, y del orden y vínculo meramente doctrinales o librescos, sin sustento real. Para cada uno de estos supuestos habrían de componerse versos como los del *Edipo Rey* para la ciudad despoblada:

> Pues, si vas a regir esta tierra como ya la mandas,
> mejor será mandarla con hombres que vacía,
> porque nada es torre o nave
> desierta de varones que las pueblen.[12]

Hay ciudad porque, pudiendo haberlo habido, no hay nada de lo anterior, sino algo que ha logrado poner en fuga a todos esos fantasmas a la vez. La ciudad es, por tanto, la victoria sobre semejantes monstruos, o eso es por lo menos lo que tiene que atribuirse toda ciudad mediante alguno de los procedimientos

que tenga disponibles para hablar de sí misma. Sin embargo, la verdad de la ciudad está constituida precisamente por esos monstruos. Concebir el cortejo formado por todos ellos y representarlos como referidos a la ciudad propia resulta quizá una tarea demasiado siniestra para ejecutarla con cierto método, y no es fácil presumir de poder llevarla a cabo, pero el intento de pensar todas esas aberraciones resultará inexcusable para quien quiera saber algo sólido sobre la forma política. Sin esa tarea, todo lo demás será consumo de ideología o de estupefacientes, aunque lo más probable es que el intento mismo (y no digamos su éxito) no lleve a ninguna práctica favorable al bien común. Cualquier pensamiento honrado sobre la política se funda, no obstante, en un intento así, y vale lo que valgan la probidad y valentía con que se haya llevado a cabo. Puede que de él no se sigan consecuencias muy benéficas, pero sin él no es posible abandonar la estupidez política: quien haya logrado deshacerse con éxito de todos los monstruos mencionados será un ciudadano o súbdito proverbialmente obediente y virtuoso, y se le considerará, con razón, un hombre libre (ha logrado, no en vano, liberarse de fuerzas tremendamente avasalladoras), aunque, a cambio, habrá tenido que renunciar a cualquier pensamiento lúcido.

La política consiste en un complicado sistema de disimulaciones en virtud de las cuales todos puedan convencerse de que la ciudad no es, de ninguna manera, un desfile de monstruos y de que tampoco está seriamente amenazada por ninguno de ellos en particular. Cada una de esas deformidades son precipicios por los que la ciudad ha evitado caerse: ese es el núcleo de lo que tiene que enunciar toda doctrina política genuina. Pero la verdadera teoría política consiste en advertir que todas las doctrinas políticas son falsas y que tienen motivos de sobra para serlo. La doctrina política es el ejercicio en virtud del cual aquello que no es ciudad se presenta y expone como si lo fuera. La ciudad se constituye como lo que no es casa y como lo que no

es una sociedad de bandidos y piratas. Para que la ciudad sea tal, tiene que acreditarse como vencedora de todos sus intentos de disolución, porque en el disimulo de esta disolución radica su verdadera naturaleza. Mostrar que lo que se llama naturaleza resulta de un disimulo es, por su parte, la genuina tarea teórica, que no puede confundirse con ninguna ocupación doctrinal, aunque simule formar parte de alguna de ellas.[13]

§ 15. La metonimia doméstica

Que la tropología de lo económico se asemeje a la de lo político o se aparte de ella no es ni mucho menos una disyunción baladí. En caso de que no hubiera diferencias notables entre una y otra opción, sería fácil concluir la unidad profunda de todo lo que en sentido amplio cabe llamar institucional, un ámbito que se dividiría en numerosas regiones y que mostraría quizá abundantes rarezas singulares, pero que no invitaría a una partición binaria, la cual sí que parece imponerse, por el contrario, si la tropología de las instituciones queda dividida en dos esquemas claramente disjuntos. Que ocurra lo primero o lo segundo no es cosa que pueda asegurarse sin atender a algunos de los tropos económicos más señalados, a primera vista muy semejantes en su estructura a los ya descritos. Puede, en efecto, que la metonimia esté presente en lo económico tanto como en lo político, aunque lo que importa es examinar si los elementos de continente espacial, contenido humano y vínculo aparecen de las maneras ya registradas y si los conceptos económicos son «agustinianos» conforme al modelo de ciudad y ciudadanía. De la respuesta a estas dos preguntas depende no poco la esencia de lo económico.

No sería del todo cierto afirmar que el término «casa» se funda en un circuito metonímico, pero sí que lo fue en relación con οἶκος y con *domus*, términos que no permitían establecer claramente la prioridad de lo espacial ni la de lo vincular. Aun con cierta precaución, puede proclamarse que la «casa» es en

castellano, antes que nada, cierto espacio (una edificación mayor o menor, o un piso o apartamento de ella) y, solo de manera derivada, el vínculo —familiar o ancilar— que une a sus habitantes. Pero, desde luego, «casa» puede ser también un establecimiento industrial o mercantil, equivaliendo en estas ocasiones a «compañía» e incluso a «empresa», de manera que el término proporcionará un excelente compendio de todo aquello que se toma por perteneciente al ámbito llamado privado. Si quien habla no se dedica al servicio doméstico —entonces dirá que «trabaja en *una* casa» o que «acude a *una* casa»—, su empleo de esta palabra remitirá siempre al ámbito de la intimidad familiar o, por lo menos, al de la residencia, de manera que el uso del posesivo caerá por su propio peso: la casa donde vivo es *mi casa,* aunque el piso o edificio no sea de mi propiedad ni yo sea cabeza de familia, porque lo que denota el «mi» es cierta relación muy bien anudada entre la persona y el espacio, casi como si se hubiera echado raíces en este y como si la casa en cuestión debiera considerarse un espacio propio. La relación con la casa es, en sentido pleno, de *familiaridad*, tanto porque ese espacio constituye a menudo la sede de un grupo de parentesco como por los arraigados hábitos y costumbres que crea el hecho de residir en cierto espacio. Hay, pues, una flecha metonímica de dirección clara que se dirige desde el espacio al vínculo (vínculo que lo será de ciertos individuos entre sí y de ellos con el espacio correspondiente) y que apunta, no sin torpeza, al colectivo humano vinculado (que también podrá ser designado «la casa», si bien de manera muy vacilante). Aunque entre el οἶκος, o la *domus,* de las sociedades esclavistas y los espacios y vínculos de intimidad doméstica del capitalismo tardío hay una neta filiación que la pervivencia del vocabulario pone de manifiesto (allí donde haya relaciones de parentesco habrá siempre ciertos rasgos invariantes contra los que nada puede la historia), el triunfo del liberalismo individualista como construcción ideológica de la realidad y la sustitución del rudimentario capitalismo patriar-

cal por un eficaz capitalismo de la emancipación desplazaron las relaciones domésticas de sujeción —y las transformaron con la mayor audacia— del ámbito de la familia al de la empresa, verdadera casa de los tiempos modernos en la que se asienta lo esencial de la institución doméstica.

El οἶκος, o la *domus,* de la antigüedad esclavista era la unidad básica de producción y consumo, mientras que la casa familiar, a menudo unipersonal, de la intimidad moderna lo es solo del consumo. Allí donde la casa constituye el centro de la vida propiamente *económica*, la ciudad podrá concebirse con toda coherencia como compuesta por jefes de familia, libres de las ataduras de la dependencia doméstica, pero el capitalismo moderno osciló desde sus orígenes entre la lealtad a la noción antigua de ciudadanía (una fidelidad que se manifestó en la preferencia por el sufragio censitario y, en general, en la idea de una ciudadanía propietaria) y la proclamación ideológica de la universal condición ciudadana, ciega a la casa y a todo lo que ella lleva consigo. Cuando la casa está definida de tal modo que solo sus jefes pueden ser ciudadanos, su concepto es netamente distinto del de una casa ante la cual la construcción de la ciudadanía se muestra indiferente. En este último caso, el ciudadano será tal con independencia de que sea jefe de casa o no, y aquí radica la principal prenda de orgullo de las doctrinas democráticas modernas y la piedra de escándalo de la crítica de la ideología. Que uno es ciudadano solo de manera ficticia y que la verdad del llamado ciudadano está en su condición de jefe de casa o de sujeto a ella constituye un pensamiento tosco y de mal gusto para las hechuras de la ideología dominante, y que esa sea la última palabra sobre la ciudadanía es inaceptable para las doctrinas de la tradición emancipatoria moderna, cuya espina dorsal es la exigencia de que aquello que se presenta como un ilusorio cuento ideológico pase a hacerse verdad. El concepto del ciudadano tiene que definirse siempre por oposición al de quien no lo es, ya sea este quien se juzga que no está en condi-

ciones de serlo (como en la noción antigua y en sus adaptaciones modernas), ya sea quien, a pesar de lo que de él se dice y a pesar del deber ser (los cuales se suponen coincidentes, porque la ideología es el homenaje que el vicio rinde a la virtud), no lo es de hecho o, por lo menos, no lo es todavía. Pero quizá la ideología no sea virtuosa nunca y la idea misma de ciudadanía dependa de manera estructural de la sospecha de que siempre existirá algún género de casa, es decir, de despotismo y de idiotismo: o la ciudadanía es la escapatoria de la casa o es un supersticioso exorcismo suyo.

La metonimia esencial del despotismo doméstico contemporáneo es, sin duda, la de la «empresa», término que designa cierta institución resultante de la acción fundacional que consiste en emprender. «Empresa» es, en principio, el nombre conativo de un esfuerzo arriesgado en el que se combinan el interés propio y un impulso creador (cierta clase de «afirmación de la vida») no siempre reductible a categorías económicas. Tal esfuerzo tiene que figurar en los inicios de la historia oficial de la empresa, tanto que el nombre que designe a esta será, con metonimia de empeño por resultado, el que, en su valor literal, correspondió al momento auroral de la fundación (igual que ocurre, por cierto, con el término mismo «fundación», que literalmente designa el acto de fundar y metonímicamente la institución de él resultante, aunque muy bien pudiera parecer que ocurre al revés, algo que también sucede con la propia palabra «institución»). Pero la institución «empresa» no solo tomará nombre del proceso que llevó a erigirla, sino que se beneficiará también del prestigio moral inherente a su momento originario. A quien posee una empresa se lo llamará empresario, si bien quien la fundó —levantándola de la nada con riesgo, abnegación, inteligencia y audacia— recibirá el halagüeño nombre de «emprendedor», y de aquí resultará una muy ventajosa dependencia de la empresa ya constituida con respecto al momento épico en que se constituyó. El emprendedor es un héroe moral que, al

crear riqueza, lleva a cabo un acto generoso de donación, e incluso de donación de sí mismo.[14] No todos los ciudadanos o súbditos llegarán a fundar una empresa, pero todos deberán ser gentes «emprendedoras» en cierto sentido figurado (metafórico esta vez), referido a cualquier ámbito de la vida, la cual, de manera general, se concebirá como una empresa en grande, manteniendo todo el prestigio moral del sentido incoativo de la palabra y también la plenitud de su ligazón con el institucional. La empresa es una «casa» o unidad productiva que instaura un orden paralelo al de la institución doméstica y que, contrariamente a la versión clásica de esta, no se integra en la ciudad por medio del reconocimiento de sus jefes como únicos ciudadanos. A la esencia de la empresa pertenece que sus empleados sean ciudadanos y hombres libres y que, por tanto, el ecodéspota empresarial sea un ciudadano más, y no padre ni amo de sus empleados, sino tan solo de la empresa propia. Paradójicamente, el οἶκος o la *domus* clásicos podían considerarse una institución «política» al ser su jefatura condición de ciudadanía. Sin duda, en su interior eran todo lo contrario de una ciudad, y lo eran porque la ciudad terminaba en sus puertas, pero eso significaba, al mismo tiempo, que empezaba en ellas, en un espacio liminar habitado por alguien que, si estaba fuera, era llamado ciudadano y, si estaba dentro, déspota, padre o señor. Sin embargo, la institución empresarial niega que exista ese espacio liminar y se funda en la ficción de que la ciudad penetra de lleno en su interior, sin ningún género de clausura.

La vida de la empresa se sostiene en la ficción de unos ciudadanos que libremente buscan la satisfacción de su propio interés y que en ningún momento pierden su ciudadanía ni sus derechos, aunque esa fábula según la cual la ciudad se entromete hasta en el último rincón de la empresa no es más que la contrapartida del hecho verdadero de que es la ciudad la que está poseída por la empresa hasta en sus mínimas unidades de espacio y tiempo. La casa clásica estaba fuera de la ciudad, pero

su puerta se abría hacia el interior de esta, y el ciudadano lo era precisamente por ser capaz de franquear dicha puerta en direcciones de entrada y de salida, pudiendo moverse libremente (con tipos de libertad distintos) en una casa que no tenía nada de ciudad y en una ciudad que no tenía nada de casa. La política clásica se desplomó definitivamente en el punto y hora en que la *domus* se escindió en hogar y empresa, dos ámbitos netamente diferenciados entre sí y ninguno de ellos construido como cosa exterior a la ciudad: es cierto que en el hogar no penetra la mirada pública como lo hace por doquier en la ciudad (o no lo hacía, por lo menos, hasta la proliferación desaforada de mecanismos panópticos digitales) y que en la empresa se obedece y manda conforme a modos que no son políticos, si bien lo primero proporciona justamente la salvaguarda de ciertos derechos ciudadanos sagrados, tocantes a la intimidad y la privacidad (de manera que ni en el lecho ni en el retrete deja el ciudadano de serlo, es decir, no deja de actuar precisamente como ciudadano que disfruta de derechos o que los consume con avidez), mientras que lo segundo constituye la expresión no solo de la libertad de empresa, sino también del derecho de cada cual no tanto al trabajo cuanto a la participación activa en la maquinaria del progreso.

El empleado de una empresa trabaja para estar en condiciones de consumir, y de hacerlo, sin duda, de modo libre y soberano porque, en su más íntima esencia, los deberes a que está sometido no se derivan de los términos del contrato de trabajo (eso sería insuficiente para dar legitimidad a la sujeción laboral), sino de los supuestos del consumo: el empleado trabaja para poder consumir, esto es, poder disfrutar de unos productos en buen estado y crecientemente satisfactorios, lo que implica poder reclamar en relación con cualquier desperfecto y convertir al consumidor en el inquisidor más severo de la calidad de lo consumido (no en vano, el derecho a reclamar y el placer de hacerlo son elementos sin los que la vida del súbdito o ciudadano

contemporáneo perdería todo su sentido). Quien disfruta de cierto bien de consumo querrá calidad total (salvo que se trate de un producto de saldo, en donde importarán solo las garantías higiénicas, aunque a veces ni siquiera estas) y exigirá compulsivamente que todas las fases de la producción del correspondiente bien estén ordenadas (con una perfección que pueda verificarse de manera objetiva y pública) a hacer perfecto el acto de consumo. Poder reclamar cuando un bien de consumo resulte defectuoso es uno de los derechos ciudadanos más apreciados en la presente visión del mundo, y la condición para que tal derecho tenga sentido es que resulte exigible una perfección en el producto y una vigilancia del proceso de producción muy superiores a lo que cabía esperar en el capitalismo de capataz y látigo. El consumidor exigente y sabedor de sus derechos da por supuesta una disciplina de trabajo totalmente inmisericorde en las empresas fabricantes de sus bienes de consumo, y no estará dispuesto a transigir con ninguna flaqueza. Es cierto que este consumidor, cuando haya sido persuadido a favor de tal cosa por sus educadores y monitores éticos, se negará a comprar productos que incumplan ciertos códigos y provengan, por ejemplo, de la esclavitud o de la explotación de la infancia, pero el mismo consumidor virtuoso tendrá que ser implacable una vez pagado su tributo moral (o, si se quiere, una vez llevado a cabo el consumo ético correspondiente).

Producir bienes que satisfagan los criterios del consumidor exigente implica una gestión empresarial de *calidad total*, y dicha forma de gestión exige, por su parte, un control del trabajo del empleado —y, en verdad, de la totalidad de su vida— monstruosamente hipertrofiado. En el placer y orgullo de poder reclamar ante un producto defectuoso se compendia toda la dignidad del ciudadano consumidor de derechos. No puede desatenderse este asunto ni quitársele un ápice de importancia porque aquí radica el fundamento mismo de la legitimidad de las relaciones de trabajo. Al ciudadano reclamante le gustaría,

sin duda, poder multiplicar sus exigencias como consumidor y que se redujeran en todo lo posible aquellas de las que él es objeto como productor, aunque esa querencia ventajista quedará pronto reprimida por toda una ética de la profesionalidad que entronizará como uno de los «valores» más apreciados el desempeñar la actividad laboral propia a la altura de las exigencias que uno mismo impone como consumidor. Tal clase de reciprocidad es la expresión más perfecta y eficaz de la regla de oro que manda comportarse igual que uno espera que los demás lo hagan, y desplaza la cuestión a un terreno que ya no es disciplinario, sino estrictamente ético-deportivo: para que la tarea de uno esté a la altura de lo que uno mismo exigiría como consumidor, es preciso no tomarse el trabajo como una maldición ni como algo perteneciente al orden de la necesidad, sino como un reto o sistema de retos que deben afrontarse atléticamente. La disciplina del deportista será, sin duda, más exigente que la del empleado clásico, pero formará parte de una vida concebida como juego y hasta como aventura: allí donde trabajar algunas horas de más y aprovechar al máximo las horas trabajadas sea tan solo una obligación laboral exigida por la necesidad de ganarse el pan no se habrá entendido la verdadera lógica del trabajo contemporáneo, para la cual todo suplemento es como el exceso en el juego o en la competición deportiva: al igual que nadie obtendría un resultado satisfactorio en una carrera pedestre si tomara a esta como algo perteneciente a las necesidades de la vida y pensara constantemente en el placer de terminar de correr, tampoco llegaría nadie a nada en la empresa con una mentalidad de cálculo mezquino y de búsqueda del mínimo esfuerzo. Para cumplir con lo que se le pide, el empleado tiene que dar más de lo que se le ha solicitado, y este esquema de actuación —este perverso *plusvalor*, constitutivo del trabajo contemporáneo— debe menos a los valores morales rigoristas o puritanos que a los transgresores.

Quien trabaja en la empresa con ánimo emprendedor no buscará agradar al ecodéspota ni adularlo, sino imitarlo y, en cierto modo, suplantarlo, porque el empleado que trabaja emprendedoramente es un emprendedor —y, por tanto, empresario— metafórico. En este sentido figurado, sí que podría afirmarse que la condición de ciudadano exige la jefatura de una casa, aunque tal jefatura sea enrevesadamente figurada: el ciudadano consumidor tiene que obrar como si fuera un empresario e imitar esforzadamente los modos y maneras del capitán de industria, hasta el extremo de poder presentarse como si fuera el titular de una empresa propia o como si él mismo fuera su propia empresa.[15] Tal solapamiento de una persona natural y otra moral es lo más característico de la identidad del deportista laboral contemporáneo, que en cierto modo lleva su casa encima y hasta coincide con ella. Pero lo anterior no agota el tráfico tropológico que se da en el seno de la casa y de la empresa de la modernidad tardía.

§ 16. Hogar, firma y marca

El hogar (una sinécdoque que toma el nombre de la parte, vale decir, el del lugar del fuego, por el del todo, esto es, por el conjunto de la casa y que, con ulterior metonimia, transfiere el nombre del espacio al ambiente o atmósfera de que se lo supone insuflado) es esencialmente una unidad de ocio y de consumo. Al igual que la elección tradicional de cónyuge estaba movida de ordinario por el cálculo de la conveniencia económica (entendiendo aquí por «economía», al estilo antiguo, la más ventajosa provisión de recursos para el mantenimiento de la casa), los criterios que contemporáneamente tienen más vigencia en la elección de pareja son, en efecto, las afinidades en lo tocante a los hábitos de consumo, en particular al empleo del tiempo de ocio y, sobre todo, al modo de viajar y al tipo de lugares preferidos como destino turístico. La familia es una comunidad de consumo y de ocio compartido y, dado que el con-

cepto de tal ocio es inseparable de la compulsión viajera, la casa u hogar tiene que entenderse a la fuerza de manera itinerante, tanto que la sede ordinaria de la familia se concebirá, en su esquema ideal, solo como una especie de *pied-à-terre* en el que permanecer aquellos ratos de asueto en los que las inclemencias del tiempo o la falta de liquidez impidan emprender excursiones, viajes o, como suele decirse con un giro puerilmente transgresor, «escapadas».

El espacio del hogar está, pues, dislocado del espacio llamado «hogar» y, de hecho, el elenco de «experiencias» privadas en que se funda la identidad de la familia se compondrá de episodios producidos de manera itinerante; el álbum fotográfico y la colección de vídeos constituyen el verdadero libro de actas de la institución familiar, y sería propio de familias muy empobrecidas o patológicamente anacrónicas el que en esa documentación gráfica no se recogieran vistas de lugares muy variados del orbe. El hogar está, pues, fuera de casa, aunque no por ello se confundirá con la ciudad, porque su verdadero sitio es el espacio global (y debe, por cierto, respetarse el anglicismo «global» porque lo que con él se dice resulta difícil de expresar con términos de otra lengua), un espacio que no es ni mucho menos la cosmópolis, sino más bien una especie de parque temático universal, diseminado a modo de archipiélago en la tupida constelación de lugares de destino turístico extendida por el conjunto del globo. En el término «cosmópolis» se expresa con toda claridad el circuito metafórico de una ciudad que se hace mundo y, al mismo tiempo, un mundo que se hace ciudad, por más que lo que acontece en el parque de atracciones global no sea ni lo uno ni lo otro. La verdadera estructura del espacio globalizado no es la de una cosmópolis o ciudad mundial (y sería imprudente lamentar la poca fortuna de esta forma política, que, de realizarse, raramente podría evitar rasgos teratológicos), sino la de un mercado mundial que debería recibir el nombre de *cosmopolio*. Semejante mercado universal no se daría sin un parque

turístico global que proporcionase medios de percepción del espacio en que el cosmopolio se asienta: la representación visual del globo no se lleva a cabo mediante la tradicional esfera terráquea que antes decoraba aulas y hogares, ni con el mapamundi o el planisferio, sino precisamente por medio del álbum de imágenes en que cada hogar consiste, de manera que la percepción del orbe y la de la casa se fundirán y confundirán de manera admirable.

A lo anterior puede objetarse, desde luego, que hay hogares sin álbum global y también hay álbumes globales de personas individuales, desarraigadas de toda unidad familiar o carentes de ella, o itinerantes entre varias unidades de pertenencia. Pero se trata, sin duda, de casos muy distintos entre sí. La familia desprovista de la debida experiencia de ocio es tan solo una comunidad de supervivencia como las que Aristóteles conocía perfectamente y podría verse, por tanto, como un anacronismo premoderno, si no fuera porque sus miembros habrán gozado, desde la infancia, de ingentes oportunidades de turismo global vicario, en forma de espectáculo audiovisual. Es probable, incluso, que la familia pobre que no viaja al otro confín del globo —y que ni siquiera lo hace más allá de lo permitido por una movilidad modestísima o de lo que exigen las migraciones— domine un repertorio global de imágenes más completo que el de los poseedores de álbum propio. La gran diferencia entre la familia bien integrada en el aparato de consumo y la que está en sus bordes o fuera de ellos es precisamente de tipo espacial: en estos últimos casos hay un claro espacio de pertenencia y de experiencia que apenas se dará en los primeros, y es el *barrio*, ya sea suburbial, ya esté asentado en algún lugar degradado (o en vías de degradación) del centro urbano. El barrio es el espacio de la experiencia del pobre, aunque se trate de un espacio de experiencia visual global. Seguramente es imprescindible en cualquier vida de barrio (entre la juventud desde luego, pero también en las otras franjas de edad) la posesión de un vasto reper-

torio de referencias visuales que no admiten limitación geográfica, y así gran parte de la vida popular se llenará con el consumo, barato e ininterrumpido, de toda clase de imágenes cuyo principal atractivo radicará en rasgos *kitsch* que acentúen precisamente la ilusión de movilidad trepidante. Lo que se representa en la iconografía de consumo de la población de barrio no es el espacio global en sí, pero tampoco exactamente la vivencia de la clase media viajera (con todo el valor añadido de la experiencia *directa*), sino más bien cierto repertorio de imágenes exageradamente espectaculares que dispensan de la visita en persona y, en verdad, de visitar cualquier espacio real que no sea el del barrio mismo. El muchacho de barrio de la Europa meridional no habrá visitado nunca ni los barrios distinguidos de su ciudad ni las sedes remotas de la iconografía *kitsch*, aunque el consumo desenfrenado de imágenes del segundo tipo lo llevará a estar mucho más cerca de Las Vegas, Dallas o Hong Kong que de los ensanches decimonónicos de su urbe. El barrio será, pues, un espacio comunal de ocio que deje inactivos el de una ciudad prácticamente desconocida y el de un hogar agobiante y casi inhabitable.

Pero el turista desarraigado y el nómada familiar son, ciertamente, tipos humanos muy distintos del adolescente de barrio. El individuo de clase media que no pertenece a ninguna unidad familiar propia —ya sea que conserve o no los lazos con padres y hermanos— no es alguien ni muchísimo menos ajeno a la institución del hogar, sino que en sí mismo constituye una casa y representa, en cierto modo, la casa perfecta. Nada hay de anómalo en la familia unipersonal (al contrario) cuando pertenece a las clases medias o altas, pues el individuo en cuestión formará una unidad de consumo eficacísima. En la mayor parte de los casos, viajará más que las familias colectivas y su instalación espacial se asemejará en muchos aspectos a una habitación de hotel; el profesional soltero o divorciado tendrá, más que casa, apartamento, y los componentes de nomadismo y visión depor-

tiva del mundo estarán aquí notablemente acentuados. Nada de esto ocurrirá, sin embargo, cuando la familia individual esté constituida por alguien de bajos ingresos y de socialización humilde, porque, en estas circunstancias, la supervivencia misma será difícil y la soledad resultará el mayor estigma. Algo hasta cierto punto semejante ocurre en los casos de itinerancia familiar. No haberse divorciado nunca y mantenerse en la misma familia que se adquirió en los inicios de la vida profesional es a menudo, en las clases medias y altas, signo de vulgaridad o de valores morales integristas, mientras que haber cambiado de cónyuge (y, sobre todo, haberlo hecho más de una vez) será indicio de estar abierto a la experiencia de la vida con fidelidad estricta a los propios deseos, siendo, además, en muchas ocasiones, la consecuencia —socialmente apreciadísima— de haberse tenido que fragmentar espacialmente la unidad familiar primera por motivos de movilidad profesional. Cambiar de cónyuge por haber cambiado de empresa (o de residencia dentro del mapa cosmopolita de una misma empresa) no solo pertenece a la normalidad del empleado moderno de talante deportivo y emprendedor, sino que proporcionará a este un brillo social envidiable; como en tantos otros casos de mudanza familiar, lo llevado a cabo será visto como aquello que muchos concibieron y desearon más de una vez, pero no se atrevieron a hacer. De hecho, la suprema lealtad a la empresa consiste en cambiar de cónyuge y formar una nueva familia con alguien de la empresa misma. Eso implicará no solo que las horas de trabajo han desplazado a las de descanso como centro de la vida, sino que, por lo menos mientras duró el cortejo, la empresa fue todo un espacio de deseo en el que el impulso erótico y el de transgresión tuvieron que entrelazarse con la actividad productiva de manera ventajosísima: seguramente ningún empleado produce más que el que está en pleno celo y exhibe su frenesí de productividad como instrumento de seducción adulterina y como metáfora de potencia sexual. La diferencia entre esta erotización del espacio

empresarial y el clima represivo de la empresa puritana clásica no puede ser más llamativa y pone de relieve el patente anacronismo del modelo clásico: una empresa de empleados asexuados o de caballeros y damas distantes y virtuosos tendría vicios de imagen insuperables y disfunciones de todo tipo, mientras que haber cambiado de vida gracias al trabajo crea un vínculo insuperable y la más profunda de las lealtades, con una fuerza que trasciende a la empresa particular en la que se produjo el cambio de vida y que podrá reproducirse en cualquier otra, porque el objeto de lealtad lo será la forma «empresa» como espacio de libertad y de emancipación con respecto a lazos rutinarios y convencionales.

Tanto en la familia unipersonal como en la que ha resultado de un «cambio de vida», la forma «hogar» se define en términos admirablemente idóneos y adaptados a la actualidad. En el primer caso, el hogar es constitutivamente nómada y está sujeto a la norma de la movilidad, mientras que en el segundo la movilidad misma se ha incorporado a su sello de origen: las estancias de los hijos con los distintos progenitores, la mezcla de hijos de diversa filiación, la exhibición de flexibilidad a que todo ello da lugar, con una segmentación de la propia biografía —es todo un rito la mención, distanciada y exquisita, de «mi primera mujer», «el padre de mi hijo *X*» o «mi actual marido»— que en épocas anteriores estaba reservada a personajes patricios y, sobre todo, a gentes del espectáculo (y que probablemente sigue teniendo en ellos su paradigma) son signos de distinción que convierten a la familia inalterada en una institución sin duda legítima y virtuosa, pero apta, sobre todo, para gentes retraídas ante los desafíos de la vida: vivir es, no en vano, cambiar de vida, mientras que detener el cambio es morir, de manera que la familia y hogar estables (a menudo radicados en un mismo espacio durante muchos lustros) son expresiones disminuidas y pusilánimes de la vida, muestras de una vitalidad recortada y flácida que puede elogiarse como virtuosa, aunque solo de ma-

nera semejante a como se elogia la frugalidad del pobre o la sencillez del tonto.

Hay una metonimia en el orden ecodoméstico que no debería pasar inadvertida y que, como se verá, remite con facilidad a otra todavía más decisiva. La primera es la de la *firma* y la segunda la de la *marca*. Que a una empresa se la llame «firma» (según resulta frecuente, y según lo es, sobre todo, en alemán) constituye el resultado de una metonimia francamente audaz, cuyo triunfo revela no poca complacencia mórbida en la mayor parte de quienes se prestan a usarla. «Firma» es un término suficientemente bien perfilado y con un significado lo bastante estable para que su uso como tropo apenas pueda degenerar en la metonimia muerta: muy raro será el hablante del castellano para quien la palabra «firma», en cualquiera de sus usos figurados, no exija tener presente, con toda claridad, la imagen de ciertos signos escritos —con preferencia los de la rúbrica propia— y, solo de manera secundaria, la razonable y comedida metonimia por medio de la cual se llama también «firma» al acto de firmar. Pero llamar «firma» a una empresa o, de otro modo, a cierto escritor más o menos famoso o a un plumífero de opinión, no puede hacerse sin tener presente que se trata de un préstamo de obligado reintegro. Llamar «firma» a la empresa exige, en efecto, representarla como una institución cuasiderridiana cuya esencia se muestra en las responsabilidades en que se incurre por haber firmado ciertos documentos, como si cada uno de los empleados respondiera, en la modesta porción que le toque, de las decisiones firmadas y rubricadas de quienes tienen poder para obrar en nombre de la empresa (de aquellos de los que se dice, con tropo cuasimetafórico de escurridiza clasificación, que «tienen firma», esto es, que su firma reconocida vale por la de la empresa o por la de su responsable máximo). La denominación de «firma» aplicada a la empresa se funda, en efecto, en un culto un tanto delirante a la responsabilidad y a su extensión incontrolada, aunque también en el placer identificatorio que el

empleado experimentará cada vez que se sirva de esta expresión. Enunciados como «trabajo en la firma *X*», y, sobre todo, «trabajo *para* la firma *X*», son una suerte de reconocimiento de la confianza que el titular de la firma ha depositado en quien trabaja para él, como si el empleado fuera el autor material de páginas que después firmará otro o, más exactamente, como si la firma del otro fuera una especie de expresión vicaria de la firma propia. El buen trabajo en la empresa lleva siempre el sello del buen empleado, aunque esa impronta personal se sacrificará en aras de la firma de la empresa de un modo rigurosamente deportivo, propio del trabajo en equipo.

De ninguna manera el sello ni la marca son equivalentes a la firma, si bien en el primer caso, tratándose de casas editoriales, no será infrecuente llamar «sello» a la empresa (y conviene advertir que el término «sello» es, por su parte, resultado de un circuito metonímico en el que resulta indecidible la prioridad del instrumento con el que se produce la estampación o la de la estampa misma). Salvo en las editoriales y quizá en algún otro contexto, ni el sello ni la marca *son* la empresa ni se toman como si lo fueran. La marca, expresada por medio del nudo nombre de la empresa o, más comúnmente, mediante alguna figura o logotipo, puede servir como metonimia para designar al producto mismo, como cuando se llama «nailon» (por «NYLON», es decir: «New York-London») a cierto tejido o «minipímer» a la batidora, y a veces para referirse a la empresa («llevo treinta años trabajando para esta marca»), pero nunca será tan clara y nítida como la de la firma. La marca es el símbolo de la empresa como la cruz lo es de la Iglesia, y de ordinario se reduce a eso y no entra de lleno en el tráfico tropológico, aunque posea la mayor importancia como imán de voluntades y hasta como objeto de culto. Suele entenderse por marca cierta combinación del nombre de la empresa y algún grafismo atractivo y fácil de reconocer, que recibirá el nombre, hipermetafísico y sobrecargado de historia de la filosofía y de la teología, de «logotipo». Que

este término se haya afincado en la propaganda mercantil y no haya sido objeto de aprovechamiento especulativo es una señal manifiesta de la genuflexión de la filosofía ante el comercio, episodio este que no se encuentra entre los menos sintomáticos del tiempo presente. Nada de lo anterior habrá de extrañar en absoluto, empero, a quien conozca la etimología de «empresa», que, proveniente del italiano «impresa», pervive en la quinta y última acepción del DRAE: «Símbolo o figura que alude a lo que se intenta conseguir o denota alguna prenda de la que se hace alarde, acompañada frecuentemente de una palabra o mote». La «empresa» así concebida es, sin duda, una imagen, aunque también lo es el sello con que esta se imprime o graba, y, de haber pervivido tal valor —que en el castellano contemporáneo es inusitado y solo podrá ser reconocido (con harta dificultad y por poquísimos hablantes) acudiendo a ejemplos como el de las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo— habría resultado utilísimo (con ventaja cierta sobre la palabra «firma») para lograr la identificación completa entre la empresa y su marca. Pero, siendo la historia de las palabras menos teleológica de lo que correspondería a una buena gestión empresarial del lenguaje, el significado icónico de «empresa» ha quedado definitivamente perdido en los márgenes y en la arqueología.[16]

§ 17. El mercado como metonimia y como metáfora

La civilización logotípica es un refulgente museo de marcas que a muchísimos súbditos proporciona una de las clases de fruición más apreciadas. Las marcas comerciales son quizá el género de obras de arte más característico de nuestro tiempo, y el más exquisitamente democrático: en un plazo brevísimo habrá entrado por los ojos de cualquiera un número ingente de ellas, ya que su consumo visual resulta del todo independiente de la adquisición del producto: el conocimiento y el goce visual de la marca son comunes a quien está en condiciones de comprar el correspondiente bien y a quien, sin llegar a poseerlo, guarda

con el logotipo una familiaridad equiparable a la del poseedor de verdad. El repertorio de logotipos comerciales (al que de manera ineluctable tienen que sumarse las instituciones públicas para no perder visibilidad) constituye la parte medular del patrimonio visual común, y su general disfrute es, dicho sin la menor exageración, el fenómeno cultural más destacado de la sociedad contemporánea y el antídoto más eficaz contra la disgregación del cuerpo social. Allí donde todas las clases sociales compartan un mismo patrimonio visual, lo disfruten de manera semejante y pronuncien en torno a él juicios de gusto casi indistinguibles entre sí, se puede estar seguro de que el vínculo social ha sido bien anudado. Hay un *sensus communis* en la fruición de la iconografía comercial mucho más poderoso que el que el arte burgués moderno pudo aspirar a crear, y quizá todavía más que el de la iconografía cristiana. Si alguien pudiese haber ajeno a toda relación social, la falta de competencia para interpretar una marca comercial destacada sería la mejor prueba de que en efecto es un robinsón y no un impostor: el lego en marcas ostentaría una falta de pertenencia semejante al de alguien que, en el seno de la cultura cristiana tradicional, no supiera que quien está en la cruz es Cristo o que quienes vuelan con figura humana y alas de ave son ángeles. La marca se mantiene constante por encima de los cambios de formato que experimente su realización gráfica, y cambiará de logotipo con cierta frecuencia, aun sin poner en peligro la identidad corporativa, que de ninguna manera podría sacrificarse. La perfecta mudanza logotípica será la que, aportando innovación, no haga olvidar, sin embargo, la imagen a la que sustituye, de manera que se ponga de manifiesto no tanto la innovación misma cuanto la portentosa capacidad de reinventarse a sí misma que posee la empresa, así como su preocupación por esta clase de detalles, en los que, con el mejor criterio, no escatima gastos.

Históricamente, las entidades políticas han tenido banderas y escudos, que son a la ciudad lo que la marca a la empresa, aun-

que la decadencia de la primera clase de símbolos y la frecuencia con que la retórica oficial habla de la «marca nacional» o la «marca país» (conforme al supuesto de que la nación estaría mejor definida y su concepto sería más claro si se la tomara como una empresa) no puede ser más instructiva. El escudo nacional suele ser una antigualla iconográfica cuyas partes apenas son reconocibles por la vista y cuyo conjunto pasa totalmente inadvertido, sin poder competir con ningún logotipo comercial, mientras que la bandera es un anacronismo militar que tan solo en las reivindicaciones nacionalistas de territorios irredentos tiene eficacia simbólica (descontando, eso sí, los hábitos que rigen en los torneos deportivos: aquí el uso de la bandera es masivo, pero lo es por constituir un neto sucedáneo de la exaltación bélica). Que el país o nación sea difícil de simbolizar es un hecho de la mayor importancia, porque los símbolos tradicionales solo tienen vigencia episódica, mientras que los logotipos comerciales no han logrado adaptarse, o no lo han hecho todavía, a la expresión de una genuina marca país. Seguramente esto último es cosa de poco tiempo y, cuando ocurra, constituirá un paso decisivo para la conversión de las entidades políticas en empresas, aunque lo que más importa advertir en la fase presente es la curiosa falta de adaptación del Estado a la simbolización logotípica.[17] Tan solo ciertas dependencias, como la Seguridad Social o la Administración de Hacienda, o los gobiernos de algunas regiones sin tradición y desprovistas de todo irredentismo pueden crear y usar logotipos, quizá con el ideológico propósito de «acercarse al ciudadano» o de simbolizar dicha cercanía.

Como se ha visto, el término «marca» surge de un circuito tropológico y está a punto de designar a veces, por metonimia, a la empresa (según llega a hacerlo del todo la palabra «firma»), pero la marca se limita a ser un emblema, que quizá no lo sea solo de la entidad que en cada caso corresponda, sino casi de la empresa en general o de su forma. La empresa, que no supo administrar eficazmente su propia etimología y sacrificó, con esca-

sísimo sentido económico, el significado originario del que deriva, por metonimia, el presente, muestra, sin embargo, una tupida estructura metonímica: no solo toma el nombre de la causa que la efectuó (la empresa acometida por cierto emprendedor), sino que se constituye mediante el circuito metonímico que transita entre cierto contenido humano y el vínculo que los une, pudiendo dicho contenido tomarse (conforme a modelos ya vistos, de metáfora «de escala», próxima a la sinécdoque) en el sentido restringido de los dueños o accionistas, en el también restringido —pero de modo distinto— de los directivos y en el más amplio de la suma de todos los anteriores y los empleados: que también estos últimos *sean* la empresa es una pieza ideológica imprescindible.

Aunque hay mucho que aprender de la estructura tropológica de la empresa, y aunque esta sea una de las instituciones medulares de la modernidad, el nombre contemporáneo de la casa es otro y está constituido por un enrevesadísimo tropo. El concepto decisivo y central de la vida contemporánea (en toda la plenitud de sentido del término «vida») corresponde a la voz «mercado», [18] en la que se condensa todo lo visto a propósito de la casa, el hogar, la empresa, la firma y la marca. Que en el mercado hay metonimia resultará claro a los ojos de cualquiera: con la palabra en cuestión se designa en primer término (y aquí deben repetirse todas las precauciones que las metonimias circulares exigen respecto de lo que se toma como primero y como segundo) cierto espacio urbano o rural: el correspondiente a determinado edificio o, más comúnmente, al lugar donde, en algunos días u horas, se lleva a cabo una actividad reglada de intercambio de bienes. Pero lo anterior apenas satisfará a nadie porque, salvo en el caso de que el mercado ocupe de manera permanente un edificio, el término no designará tanto el lugar mismo cuanto el entramado de enseres que sirve a los fines del intercambio, tomado conjuntamente con los bienes mismos, es decir, aquello con lo que se ocupa el lugar más que el lugar ocu-

pado y, por tanto, el contenido y no el continente. Se hablará, entonces, de la plaza del mercado, dando a entender que en esa plaza hay algo, ya sea intermitente o no, que no se confunde con la plaza misma, aunque esta distinción quede clamorosamente desmentida por la metonimia popular «plaza», aplicada a cualquier mercado, esté instalado en una plaza o no, e incluso cuando ocupa de manera permanente un edificio propio. La designación es lábil por demás y reproduce las cuestiones que se suscitan en otras metonimias institucionales, vinculares y espaciales: si se imagina un mercado que se instala determinado día de la semana en cierto lugar, no se llamará «mercado» al lugar en cuestión cuando la instalación esté ausente, pero sí, desde luego, cuando esté presente, y entonces «mercado» no designará solo al conjunto de enseres y bienes, sino también al recinto ocupado por ellos (*marketplace* en inglés, en oposición a *market*); se dirá que alguien estaba en el mercado a pesar de ser ajeno a toda actividad de intercambio, del mismo modo que se podrá decir que estaba en la iglesia aun no participando en absoluto del culto, y entonces el mercado será un espacio como el que más.

En sus formas tradicionales, el mercado se distingue por tener que ceñirse a cierta duración temporal, y este último aspecto ha dejado su huella en el término, también metonímico, «feria», pero lo que ahora debe importar es el hecho de que se ubique en un espacio limitado. Podría decirse que «mercado» es el aspecto que cierto espacio ofrece cuando está dedicado al intercambio de bienes, aunque tal designación deberá rectificarse enseguida añadiendo que «mercado» es también el intercambio mismo, con valor equivalente a «mercadeo». Se llamará, pues, «mercado» —de un modo que a estas alturas no podrá llamar ya mucho la atención— a lo que se hace en el mercado y a los procedimientos, hábitos y estructura de lo que allí se efectúa: al alma que habita en el interior de cierto cuerpo constituido por un espacio, por unos bienes objeto de intercambio y por unos

enseres en los que se muestran, pesan o miden tales bienes. El mercado es una actividad reglada que se asemeja a las ceremonias; no en vano, podrá decirse que «se celebra» tales o cuales días y que empieza y termina, tanto en el espacio como en el tiempo, siendo el resto o ciudad o casa, aunque las relaciones del proceder mercantil con la una y la otra no sean, de ninguna manera, las mismas. Seguramente, el lugar llamado «mercado» es uno de los más importantes del espacio llamado ciudad, pero eso no implica que el alma del mercado forme parte del alma de la ciudad. Por el contrario, el mercado es, en su concepción tradicional, una suerte de casa común o de espacio en el que las casas completan su actividad adquiriendo lo que no tienen y vendiendo lo que producen o lo que les sobra: la falta de autosuficiencia de la casa no la suple la ciudad, sino otras casas con las que se cierran tratos de intercambio, y el mercado es el espacio que sirve de sede a ese tráfico y que, una vez concluida tal misión, vuelve al uso propiamente cívico y público (la plaza como ágora), en el que los jefes de casas no tratan de asuntos domésticos, sino de los cívicos, es decir, de los tocantes a aquella comunidad en la que no se tiene en cuenta el interior de la casa, sino tan solo el estar en condiciones de salir libremente a su exterior: el mercado no está entonces fuera de la casa, sino que es una prolongación suya, una suerte de tentáculo que se abraza con los de otras casas para servir a la supervivencia y al aumento de la riqueza. Naturalmente, los bienes producidos en la casa se pueden vender en su propio espacio, ya sea en la casa misma, ya en un establecimiento aparte que también se llamará aquí «casa», si bien en un sentido en el que la metonimia y la metáfora se confunden.

Es notable que en castellano se denomine a tal establecimiento «tienda», como una metáfora extraída de las instalaciones efímeras de toldería de los mercados tomados en su sentido espacial tradicional: si el mercado es un conjunto de tiendas (es decir, de armazones de toldo que cubren cajas de bienes), nada

habrá que impida llamar también «mercado» al conjunto de los establecimientos fijos (vale decir, de las «casas») que reciben como metáfora la denominación de «tiendas». Tal mercado será ciertamente metafórico, y su forma espacial tendrá la discontinuidad de un enorme archipiélago, que ya no será intermitente como el tradicional: ese mercado figurado se ha librado de sus límites de espacio y siempre estará rodeado de ciudad y también de otras «casas», que a veces lo serán en el mismo sentido en que la tienda es una casa, pero otras tan solo en la acepción estrictamente doméstica. Asimismo habrá transgredido, desde luego, sus límites de tiempo, estando sujeto en exclusiva a ciertas obligaciones horarias señaladas por las reglas de la lealtad mutua y de la adecuación a las costumbres de la casa y la ciudad.[19] El mercado deja de ser, por tanto, un espacio compacto efímero para constituir un archipiélago permanente que puede extenderse por todas partes, aunque cada una de sus islas posea demarcación espacial clara (ciertamente las puertas de la casa comercial se cierran y abren como las de cualquier otra).

En la estructura metonímica del mercado aparece en primer término un espacio (que, según se ha visto, puede estar ocupado o quedar libre y dotarse o no de edificaciones *ad hoc*); hay, en segundo lugar, un tiempo (que, sin embargo, no se designará con el término en cuestión —salvo de manera indirecta: «día de mercado»—, pero sí con el término paralelo «feria»); se muestra, en tercer lugar, un compuesto formado por enseres y objetos auxiliares (más los bienes mismos intercambiados), conjunto que puede tomarse como el contenido del continente espacial enumerado en primer término, y, finalmente, se pone de manifiesto una actividad o serie más o menos amplia de actividades, propias de ese espacio y ese tiempo y en relación con esos objetos, que recibe de manera totalmente natural el nombre de «mercado». Descontando por la razón ya vista el segundo elemento y haciendo lo propio por el tercero, cuyo papel no es decisivo, lo que el mercado ofrece es un neto circuito meto-

nímico que discurre entre el elemento espacial y el de la actividad correspondiente, sin que quepa establecer prioridad de ninguno de ellos.[20] Pero hay, como mínimo, dos preguntas ineludibles en relación con este círculo tropológico: la primera interrogará, con buen sentido, por el modo en que la pérdida de los límites espaciales del mercado afecta al mantenimiento de esta estructura circular; la segunda, con no menos pertinencia, por la ausencia del elemento de contenido humano, típico de los circuitos metonímicos hasta ahora descritos. Esta pérdida y esta ausencia debilitan el círculo metonímico del mercado y hasta podría juzgarse que lo cercenan, aunque al mismo tiempo son la causa de que la institución resultante cobre una potencia avasalladora. El examen de la tropología de las instituciones es provechoso cuando pone de manifiesto estructuras muy profusas y completas y también cuando muestra cierta clase de huecos o de indeterminaciones que, de no haberse dado, habrían hecho de la institución correspondiente algo mucho más modesto y la habrían reducido al espacio de una actividad especializada y de contornos estrictos. Ahora bien: si el mercado tardomoderno se distingue por algo es porque cualquier actividad de las típicamente suyas se confunde con el sobrepasamiento de los límites que tal acción necesita para ejercerse. Ninguna actividad de la institución Mercado puede ser descrita, pues, de manera consistente, porque, en caso de estar destinada al éxito, se habrá convertido ya en otra cosa antes de alcanzarlo, y así tiene que ser.

La extensión del mercado a prácticamente cualquier actividad (no solo humana: también los otros seres vivos pueden estudiarse conforme a ese modelo) y el grado de penetración y control con que la institución Mercado se apodera de los territorios que invade debería mover a tomar con toda seriedad la idea de un «totalitarismo de mercado» como descripción de lo que la sociedad tardomoderna ha venido incubando de la manera más concienzuda y ha acabado admitiendo como su destino. Pero lo único que aquí interesa de esta expresión es que en

ella el término «totalitarismo» aparece en un sentido que muchas gentes, con aprobación o no, tomarán como metafórico. Quienes estén dispuestos a hallar totalitarismo de mercado en el mundo tardomoderno convendrán con quienes repudien esta noción en que el término «totalitarismo» tiene un nítido sentido literal que aquí se transfigura en metáfora, y la discusión tomará como objeto precisamente la licitud y la fecundidad de semejante tropo. A muchas mentes, la noción misma de un totalitarismo de mercado les resultará fraudulenta y deshonesta, y la apelación a las víctimas de los totalitarismos literales no se hará esperar mucho para persuadir de que con esta clase de conceptos no es piadoso jugar. Pero quizá no haga falta discutir sobre las fronteras de lo impío para poner en suspenso la idea de un totalitarismo de mercado, porque la cuestión que esta suscita puede discutirse menos contenciosamente si se la desplaza un tanto y, abandonándose el asunto de la condición metafórica del totalitarismo, lo que se examina es la potencia metafórica que el mercado mismo encierra, la cual, con independencia de los juicios que merezca, no resulta pequeña.

Que el significado estricto o literal de «mercado» (si es que cabe llamar estricto o literal a lo que está enredado en un circuito metonímico que no deja de dar vueltas) puede transfigurarse metafóricamente hasta extender el uso de este término de manera que designe una serie amplísima de fenómenos, y que la metáfora no es caprichosa ni está traída por los pelos, sino que resulta insustituible para dar nombre a aquello que quiere nombrar, es algo a lo que pueden prestar asentimiento gentes opuestas entre sí en todos los demás puntos de la discusión. Hay incluso una versión extrema de lo anterior que, a pesar de su rotundidad, suscitará toda clase de anuencias: la capacidad del término «mercado» para ampliar el número de sus significados metafóricos es francamente portentosa y, por lo menos en principio, resulta muy difícil ponerle límites. Se trata, sin duda, de una metáfora muy competitiva en el mercado mismo de los tro-

pos, y un tropo cuya expansión solo podría ser refrenada por políticas proteccionistas muy anacrónicas. La flexibilidad tropológica del término «mercado» es formidable, y se manifiesta sin artificio, produciendo frutos maduros que caen por su propio peso. Intentar una relación de los campos o contextos en los que la metáfora del mercado no podría de ninguna manera entrar resulta una operación condenada de antemano al fracaso, porque se trata de un tropo cuya fuerza invasiva sorprenderá incluso a los menos dispuestos a hacerle justicia. Naturalmente, lo que importa aquí no es la mera posibilidad de metáfora (esa tiene que suponerse siempre infinita, porque todo puede, en principio, ser designado metafóricamente por cualquier término), sino el tipo peculiar de verosimilitud que lleva a admitir ciertas metáforas como cosa que va de suyo y, por tanto, a que en breve plazo se conviertan en metáforas muertas. Que ciertos términos gocen de esta propiedad más que otros, y que algunos la exhiban de modo avasallador, no es tan solo un asunto de palabras. Lo es también, sin duda ninguna, aunque lo es por la asombrosa potencia que muestran a la hora de producir realidades que se acomoden a ellos. La potencia tropológica del término «mercado» es, desde luego, un fenómeno de proporciones colosales al que quizá sea litigioso hacer corresponder denominaciones derivadas de la palabra «total», si bien esto último es lo que menos importa: a veces no es necesario dejar de hablar de palabras para hablar de cosas, y basta con calibrar cuidadosamente la elasticidad de ciertas metáforas para formar las estimaciones más exactas de las cosas que designan.

§ 18. La homonimia del orden

Ya se ha visto que, comparado con el circuito metonímico de otras instituciones como la parroquia y la iglesia, el del mercado aparece netamente disminuido, faltando o estando indeterminado el contenido humano y habiéndose extendido la referencia espacial hasta negar cualquier límite. Pero además —y esto

no puede, de ninguna manera, desatenderse— el mercado parece estar libre del circuito entre valor y hecho propio de la ciudad, aunque esta circunstancia la comparte con el resto de las metonimias domésticas, salvo con la de la empresa (que está constituida a partir del prestigio moral propio de la actuación de un emprendedor esforzado). Quizá convenga detenerse en este último asunto antes de prestar atención a las implicaciones de las dos mellas u oquedades que cabe advertir en el circuito metonímico del mercado. Parece muy cierto que la noción del mercado se forma sin una dependencia clara con respecto a lo que se llama valores, tanto que incluso podría juzgarse impertinente concederle a esto mucha importancia. Cabe sostener que, al fin y al cabo, que los valores lleguen a entrometerse en la formación (tropológica o no) de los conceptos es una rareza digna de explicación cuando se da, aunque de ningún modo deba hacer perder el tiempo en las circunstancias, sanas y normales, en que no hay rastro de ella. ¿O acaso sería sensato recorrer de forma exhaustiva el diccionario esforzándose en dar cuenta de por qué no hay turbiedad valorativa en todos los términos que se muestran como limpiamente descriptivos? El concepto de mercado pertenecería a la recia muchedumbre de las palabras que no exigen cuidados especiales, y no se vería entonces con mucha claridad por qué habrían de proporcionársele.

Sin embargo, lo anterior no es del todo cierto, e incluso invita a conclusiones opuestas a la sugerida. Es verdad que, en este sentido del valor, nada hay de «valor» en el mercado, salvo, si acaso, la referencia a la honradez y probidad de las transacciones. Pero ni siquiera tal cosa debe aceptarse sin discusión: un intercambio en el que los unos traten de engañar a los otros y aun de humillarlos no tiene nada que le quite un adarme de su condición de mercado, e incluso se da por supuesto que a las partes intervinientes les vendrá bien acostumbrarse a ser máximamente suspicaces y precavidas. Tan solo la necesidad de sujeción a ciertas normas disciplinarias (representadas, quizá, por la

exigencia de evitar el fraude en el peso y medida de las mercancías y, en general, por todo aquello que puede ser objeto de inspección externa) hace pensar en una constitución del mercado fundada en los llamados valores, aunque, según se advertirá sin dificultad, lo único de lo que aquí se trata son reglas de las llamadas regulativas,[21] sin las cuales el mercado seguiría siendo mercado, por oposición a las que rigen en la formación del concepto de ciudad, donde la ausencia de toda politodicea echaría a perder la coherencia del término mismo. Como hace un momento se decía, la casa, el hogar, la firma, la marca y la empresa también parecen independientes de toda constitución estimativa, y apenas nadie echará nada en falta en su composición (tropológica o de otro tipo). Pero lo que importa en la relación del mercado con los llamados valores guarda una relación demasiado estrecha con lo que acaba de apuntarse. Porque, en realidad, el mercado sí que resulta de una constitución estimativa, siquiera sea paradójica o invertida.

Pertenece a la naturaleza misma del mercado, a su función y a sus efectos presentarse como algo inequívocamente inscrito en el ámbito de los llamados hechos, e incluso tener que tomarse como una expresión característica de lo que tales hechos son cuando no se los distorsiona ni se les hace violencia. Parece haber en el mercado, o eso se cree a menudo, una fresca naturalidad perteneciente al orden de lo espontáneo y de lo independiente de toda estimación, un orden cuyas relaciones con el orden de la ciudad están en un neto régimen de homonimia. Mientras que el de la ciudad es un orden, digno de toda clase de justificaciones y necesitado de tareas constantes de mantenimiento, resultante de la virtud y la obediencia humanas (y un orden que, por tanto, puede quebrantarse si deja de ser apreciado o si cae en la indiferencia), el del mercado resulta tan solo de los equilibrios y arreglos, por regla general no intencionados, con que los agentes se encuentran cuando buscan propósitos distintos de la instauración de un orden o de su mantenimien-

to. Si el orden de la ciudad fuera la consecuencia no intencionada de acciones encaminadas al logro de otros fines —y esto es algo sostenido por gran número de gentes (doctas e ignaras), aunque siempre desde fuera de los canales del juicio moral y de los valores propiamente cívicos o ciudadanos—, entonces ciudad y ciudadanía serían algo distinto de lo que son, y se constituirían como meros hechos y sin atención a valores, lo cual provocaría, por cierto, un violento desalojo del territorio valorativo y, con ello (por falta de todo polo de contraste), la imposibilidad de atribuir a nada la mera y nuda facticidad. Pero conforme a la representación habitual, lo que se supone no es que el mercado funcione, cuando funciona *bien*, con la candorosa inocencia de quien no sabe nada sobre valores, sino con la esforzada pugnacidad de quien no rehúye ninguna clase de trabajos para mantenerse apartado de cualquier comercio con material tenido por estimativo. Los nudos y crudos hechos del orden espontáneo del mercado se asemejarán entonces a la actuación de quien pasa el día procurando ser espontáneo a toda costa, algo que pertenece de lleno a las llamadas contradicciones performativas y que, por ello mismo, habrá de ocultar celosamente el hecho de que su ignorancia de todo valor se obtenga (en caso de que en verdad se obtenga) de manera artificiosísima: esa es, y no otra, la espontaneidad del orden del mercado. Para poder *valer* de la manera deseada, semejante espontaneidad habrá de tomarse como cosa del todo fáctica y natural, aunque lo que ocurre en este caso (y, si se da en él, habrá que sospechar que no será el único) es que los términos «fáctico» y «natural» designan tan solo lo que queda cuando los llamados valores han sido cuidadosamente apartados: si el hecho es el resto del valor y si el mercado es la expresión quintaesenciada de los hechos más desnudos, entonces el mercado no solo es un estilizado resto, sino el más deseado hijo natural de los llamados valores.

El mercado está constituido, por tanto, con la vista obsesivamente puesta en evitar cualquier cosa que recuerde a lo que en

la ciudad es la politodicea. Para quien intervenga en el mercado, un concepto agustiniano sería lo menos oportuno a lo que cabría acudir, porque la única bondad que en el mercado resulta pertinente es la que surge de un vaciado riguroso de cualquiera de las nociones de lo bueno habituales en el ámbito llamado moral y en el de los juicios sobre civismo y ciudadanía. Si en la expresión «buen ciudadano» hay pleonasmo, lo que hay en «buen empresario», «buen comerciante» o «buen mercader» es una suerte de impertinencia, porque la bondad está fuera de este género de consideraciones y ha sido apartada de ellas para que puedan subsistir.[22] Repárese en el modo en que las referencias a la bondad y a la grandeza se distribuyen en los casos del ciudadano y el empresario: mientras que «buen ciudadano» es casi redundante y «buen empresario» casi impertinente, lo que a este último corresponde como un predicado que al mismo tiempo resulta descriptivo y de elogio es precisamente «grande», en los contextos en que se habla de un «gran empresario» (donde ese predicado se refiere al mismo tiempo a la magnitud de la empresa y al talento y disciplina de su capitán: igual de difícil es llamar «gran empresario», en efecto, al dueño proverbialmente talentoso y competente de un modesto despacho de frutos secos, que al accionista mayoritario de una empresa multinacional cuando sus desatinos y corrupciones la han conducido a la ruina), mientras que «gran ciudadano» es una expresión desdibujada, cuyo valor —si llega a tenerlo— dependerá del todo de su contexto.

La principal de las reglas de uso de la noción de mercado es de índole netamente estimativa: se trata de la que ordena, a la hora de juzgar sobre cualquier actuación que ocurra en ese contexto de acción,[23] el excluir toda consideración de las tenidas por morales. Desde luego, cabrá a continuación —e incluso será exigible a veces— readmitir tales consideraciones de manera supletoria una vez que se haya asegurado la autonomía (y ha de advertirse que aquí «autonomía» es intercambiable por «identi-

dad») de la institución Mercado, la cual puede tratar de moralizarse, con mayor o menor hipocresía, aunque solo después de haberla constituido como algo inscrito en el orden meramente fáctico y, por tanto, como cosa que, para llegar a darse, se tiene que fundar en el más riguroso apartamiento de toda consideración de las llamadas valorativas. El mercado surgió con el triunfo de una escrupulosa asepsia frente a todo posible contagio valorativo, y por eso es uno de los grandes paradigmas de aquello que se tiene por fáctico. De ninguna manera podrá ocurrirle al mercado lo mismo que a la ciudad, porque el uno y la otra se fundan en la necesidad de distinguirse de la esfera opuesta. Lo económico y lo político (cuyas encarnaciones más plenas son, respectivamente, mercado y ciudad) tienen que concebirse al mismo tiempo como las dos caras de un mismo objeto, que es moneda en una y medalla en la otra. La invención de una esfera correspondiente a los llamados valores y de otra que pertenece a los llamados hechos es la manera moderna e ilustrada de habérselas con la oposición de la ciudad y la casa, y que la segunda se configure bajo la forma mercado es la manifestación más sobresaliente (junto con todo lo tocante a medicina y salud) de una facticidad pura en las cosas humanas. Ciudad y mercado son, pues, dos órdenes que deben concebirse en oposición mutua y en rigurosa complementariedad: el orden ciudadano no podría entenderse sino con la vista puesta en el del mercado como algo que solo es orden de manera metafórica e imperfecta (resulta, no en vano, de los antagonismos, de los vicios, de las necesidades ciegas, de las pasiones y de los intereses, y, en suma, de los desórdenes), mientras que el orden del mercado, por su parte, resultará del ventajoso contraste con un orden cívico meramente moral, esto es, consistente en exigencias que rara vez se cumplen y nunca del todo, un orden ideal compatible con los desórdenes más crasos de la realidad.

Para el orden del mercado, el de la ciudad lo es solo de manera figurada e incompleta, y otro tanto ocurre en sentido in-

verso, pero esos dos órdenes mutuamente vistos como deficientes se inventaron para poder componerse en forma sobremanera afortunada, y de tan admirable composición depende en última instancia, el inconfesable y secreto orden realmente vigente. El orden verdadero de la humanidad moderna consiste, en definitiva, en el acoplamiento entre dos especies de orden para cada una de las cuales la otra no es orden del todo, y esa resistencia al reconocimiento es la causa de que un orden así no pueda describirse de manera coherente ni aceptarse como tal. Quien apunte a él tendrá que hacerlo desde fuera del juego de la modernidad, renunciando a esa intermitencia entre el razonamiento fundado en hechos y el fundado en valores en la que consiste lo esencial de la manera moderna de traficar con el mundo. Quien quiera hacerse cargo de esa intermitencia habrá de intentarlo buscando un punto de vista que no sea el de los hechos ni el de los valores, sino el de algo común a ellos y, en cierto modo, anterior, pero lo que se contempla desde semejante punto de vista no son ya hechos ni valores en los que quepa confiar como cuando se trata a unos y a otros en el marco de sus esferas respectivas. Desde tal punto de vista, que no puede ser más inhóspito y en el que no cabe permanecer sino breves momentos, lo único que se avizora es la extravagante conducta de gentes que alternan a ciegas dos órdenes de razonamiento (y dos formas de servidumbre) entregándose a cada uno de ellos en momentos distintos y haciéndolo de tal manera que, cuando profesan una clase de obediencia, hacen como si la otra no existiese, y viceversa. El reparto entre un orden y el otro no está dictado por nada de lo que quepa dar cuenta, porque es algo que se manifiesta en bruto y de lo que tan solo cabe decir que funciona o que tiene vigencia: tal es el único orden que cabe hallar, muy distinto, sin duda, de cualquiera de los dos que tan inquietantemente se componen, y al que el nombre de orden no parece convenirle salvo de modo más bien sarcástico.

§ 19. La institución sin límites

Es preciso volver ahora a las dos faltas o imperfecciones que el circuito metonímico del mercado muestra cuando se lo compara con otros mejor ordenados. Como ya se ha visto, del mercado está ausente el componente de contenido humano tan típico de otras metonimias institucionales y, por si esta falta fuera poca cosa, la referencia local aparece, en la vigencia tardomoderna de este concepto, indefinidamente ampliada y sin límite alguno (con un carácter invasor que también posee el tiempo, a pesar de que este no sea un elemento esencial en las metonimias institucionales). Pero el mercado es proverbialmente diestro en hacer de la necesidad virtud, y lo que se presenta como dos carencias no tardará en mostrarse como la ocasión de una feroz potencia multiplicadora. La flaqueza metonímica del mercado es, en efecto, el complemento de la fecundidad metafórica ya vista, por más que uno y otro fenómeno operen de manera independiente. Porque una cosa es la capacidad del término «mercado» para aplicarse metafóricamente a casi todo sin desdibujar su sentido y otra distinta —aunque ambas colaboren estrechamente— el conjunto de consecuencias que se siguen de la imperfección tropológica señalada. Dicho de manera sumaria: que el circuito metonímico en cuestión deje en blanco el hueco correspondiente al contenido humano es precisamente lo que permite que el mercado sea la institución *de cualquiera*, conforme a una absolutez que asombra por su falta de límites. Nadie hay, en efecto, que no pueda estar atado al vínculo (ese lazo ya visto, que no cesa de transformarse y multiplicarse) de la institución mercado. Nadie hay a quien el mercado tardomoderno excluya ni que esté inmunizado o protegido contra él, y esa es una de las condiciones fundamentales de la vida de la institución. Semejante ausencia de límites impide concebir un grupo humano, distinto del conjunto de la humanidad, que llene el continente mercado, el cual, por su parte, será también un espacio del todo desprovisto de fronteras. El mercado es un cosmopolio que coincide en su extensión con el mundo y que vin-

cula a la totalidad del género humano por medio de relaciones mutuamente dependientes entre sí. Ser o estar en el mundo es ser o estar en el mercado, institución total que no admite exterioridad, salvo la proporcionada por ese envés (o quizá mejor anverso) que es el orden cívico, el cual no es, en sentido riguroso, algo a lo que quepa llamar exterior porque constituye la cara —el lado presentable y ostensible— de la que el mercado es cruz.

Pero esta ausencia de límites geográficos del mercado cosmopolístico y esta condición de vínculo de cualquiera y espacio de cualquiera, convertida ya en un tópico de las ciencias sociales y de la opinión, no es lo que ahora deba importarnos más. El mercado tiene, en efecto, las dimensiones del mundo (*es*, en rigor, el mundo mismo), mientras que el mundo es, por su parte, mercado y poco más, siendo eso poco lo que el propio mercado reclama como su complemento. Sin embargo, la vigencia de un cosmopolio inexorable (unida, repitámoslo, a su anverso moral, ese ideal de ciudadanía que habrá de presentarse, con todo el prestigio de los nobles ideales, como la cosmópolis irrenunciable aún irrealizada, de manera que lo irrenunciable y lo inexorable puedan mostrarse como gran polaridad conceptual entre cuyos extremos se sitúa todo lo que esté dotado de sentido) es un hecho de importancia no menor que la poseída por otro cuyo manoseo por la mente tardomoderna no lo ha desgastado todavía ni lo ha reducido a un «tema candente» del que nada lúcido puede intentarse decir. Se trata de un hecho de estructura y envergadura equiparables a las del anterior: si, como se ha visto, el mercado se hipertrofia hasta coincidir con el mundo, eso no es más que la portentosa extensión de una mancha que se distingue, al mismo tiempo, por el incremento más asombroso de su densidad. El mundo es, en efecto, mercado, si bien cada yo individual también lo es, y nada tiene de extraño el que así ocurra.

Cuando Hume sugirió tomar el yo y su identidad personal como una república proporcionó la versión ilustrada y moderna de la vieja creencia en un alma cuya estructura duplica la de la ciudad.[24] De hecho, Hume fue mucho menos subversivo de lo que suele creerse, y se limitó a echar mano del criterio de identidad personal que mayores garantías le proporcionaba, confiando en que, si la identidad de la persona individual está en condiciones de imitar la de la institución más vigorosa de todas, nada más podría razonablemente pedírsele. Que la persona moral tenga prioridad sobre la natural vuelve ciertamente del revés todo el dispositivo de la institución personal, por más que la maniobra de Hume no sea, ni mucho menos, inasimilable por la ideología moderna. Si el yo es una república, de ello se sigue que, por un lado, constituye un objeto parcialmente artificial y técnico (algo que cualquier mente moderna mirará con regocijo siempre que el artificio no agote la totalidad del objeto), y por otro, un sujeto moral dotado de todos los rasgos habitualmente unidos a la idea de persona. Esa mixtura de artefacto tecnológico y de depósito de pasiones, intereses, virtudes y razón es quizá inmejorable para definir lo que se espera de la persona en condiciones de modernidad, aunque no resulte demasiado eficaz para que el súbdito la admita ni la proclame como suya: no todo el mundo estará fácilmente dispuesto a reconocer que su persona es una república, pero quizá no era de eso de lo que se trataba, sino tan solo de establecer aquello que la mirada crítica del observador ilustrado debe hallar en la persona. Lo que de ninguna manera habría podido Hume permitirse es algo que, de haberse dado, sí que habría constituido una subversión inaceptable, a saber, la idea de que la identidad de la persona individual es como la del mercado cosmopolístico.

Semejante visión habría resultado tan torva y monstruosa en el tiempo de Hume que habría proporcionado motivos bastantes para convertirlo en un siglo de sombras. Bien estaba confiar en el dulce comercio para civilizar las naciones, pero, a la hora

de pensar en lo que hace a una persona la misma a lo largo del tiempo, el mercado no podía aportar ninguna ayuda: ni su identidad era fácil de reconocer ni sus cualidades morales estaban suficientemente libres de ambigüedades para servir de espejo a la desmesurada vanidad de un yo cuyo insaciable apetito de reconocimiento exigía no poner tasa a la lista de sus virtudes. La modernidad tardía está, sin embargo, totalmente libre de semejantes prejuicios ilustrados, y lo está no solo por apreciar inmoderadamente todo lo que el mercado global ofrece de innovación vertiginosa, de autoinvención incesante, de aceleración de movimientos e intensificación de energías, de producción y transgresión ininterrumpidas de modelos, reglas, fines, conceptos, expectativas, hábitos, pasiones y, en general, de cualquier entidad o predicado admisibles como componentes de lo que enfáticamente se llamará «vida», sino también por haberse procurado una conciliación segura e inexpugnable entre la posesión de todos esos rasgos y la de los «valores» que atestiguan la tenencia de un cuantioso capital moral y cultural. La noción tardomoderna de ciudadanía está precisamente construida para acoplarse a esa identidad del yo como mercado, y sin esta no se habría formado en el modo en que lo ha hecho. A un yo erigido como mercado le corresponde un anverso moral mucho más riguroso que a otro que se fundase en una metáfora constitutiva distinta. Si soy un mercado en el que compiten sin cesar toda clase de agentes que pugnan por vender los resultados de su hiperactividad, mi otra identidad de ciudadano estará sujeta a exigencias no menos agobiantes, y de ninguna manera me permitiré ser un mero miembro pasivo del cuerpo político, sino que reclamaré todo tipo de posibilidades de participación cívica, me comprometeré con una renovación constante de la lista de mis derechos subjetivos, atenderé a demandas novedosas que nunca dejarán de producirse y mi ciudadanía será tan frenética como el lado mercantil de mi yo. El buen ciudadano debe multiplicarse, acelerarse y tensarse sin tregua alguna (al menos tanto co-

mo su otro yo), pero además la producción vertiginosa de nuevas ocasiones de participación y de iniciativa cívica estará asegurada en cualquier sociedad tardomoderna. Que la hiperactividad dizque política del súbdito llamado ciudadano se lleve a cabo preferentemente por medio del consumo de productos digitales constituye, sin duda, el elemento que asegura el ensamblaje perfecto entre ese mercado que es el yo y ese ciudadano que el yo dice ser.

El egopolio en que consiste todo yo tardomoderno es un campo de fuerzas en el que una innumerable proliferación de impulsos y tendencias pugnan por ofrecer posibilidades de vivencia, algunas de las cuales lograrán triunfar, aunque por poco tiempo, conforme al modelo de una suerte de hiperdarwinismo acelerado. Mi yo no es ninguno de esos impulsos o tendencias, sino la estructura gracias a la cual se desarrollan, compiten con el mayor grado posible de libertad y desencadenan su compulsiva capacidad de oferta y de demanda con toda la potencia de que sean capaces. Se llamará «vida» al flujo constituido por las transacciones económicas entre los innumerables impulsos de que se compone el yo y, sobre todo, por la incesante actividad gracias a la cual tales impulsos van reconfigurándose, y se llamará «vivencia» a cualquiera de esas constantes transacciones y a cualquiera de las continuas mudanzas experimentadas por los impulsos mencionados, transacciones y mudanzas que no cesarán hasta que el yo entre en la fase de extenuación a la que suele aplicársele el concepto de una vida carente de dignidad y que, por tanto, reclamará una muerte digna. A quien viese en la constitución mercante del yo un desmoronamiento de su estructura y una fundición de sus componentes se le deberá responder que la identidad del mercado global es, precisamente por la amplitud de los elementos que entran en su juego y por la rapidez de los reajustes de sus relaciones, una de las manifestaciones más admirables de la mismidad de una institución a lo largo del tiempo. Porque el mercado cosmopolístico será tanto

más idéntico a sí mismo cuanto más formidable sea la variedad de todo lo que caiga bajo su orden y la velocidad con que este se transfigura. Allí donde nada es idéntico a sí mismo en unidades de tiempo verdaderamente mínimas, la institución que sirve de espacio a tales transformaciones tiene su identidad netamente asegurada, por lo menos mientras no se detenga ese delirante flujo.

Lo más llamativo de la conversión del yo en un mercado es el que tal hecho resulte compatible con la simultánea constitución mercante del mundo, lo que implica, cuando menos, una inquietante homología de mundo y yo en cuanto a lo que se supone es su estructura decisiva: allí donde dos objetos pueden ser designados con la misma metáfora, quizá ya no merezca la pena seguir buscando motivos para cerciorarse de que sus relaciones son abrasadoramente íntimas. Cuando el mundo y el yo son mercado, mundo y yo se homologan y corresponden de un modo que no puede ser más teratológico y que proporciona una versión inhóspita del viejo tema del hombre como *minor mundus*.[25] Si Dios, alma y mundo constituyeron los respectivos objetos de las tres disciplinas de la *metaphysica specialis*, y si lo hicieron de tal suerte que la teología natural proporcionaba el fundamento de la psicología y la cosmología racionales, la transfiguración del alma en un yo y del yo en mercado, y la paralela conversión en mercado del mundo mismo, constituyen una perturbadora sacudida en la historia de la metafísica. En realidad, la muerte de Dios no sobreviene cuando el mundo y el yo pueden concebirse perfectamente sin necesidad de referencia a una entidad trascendente, sino cuando su ser mundo y su ser yo se desvelan por medio de la metáfora mercado: ese mercado en que el mundo y el yo consisten es, desde luego, inmanente a ambos y no necesita proporcionarles un fundamento como el que el Dios de la teología natural ofrecía a un alma y un mundo racionalmente concebibles. En realidad, el mundo y el yo de la modernidad tardía carecen de fundamento y lo rehúyen de la

forma más severa, porque se reducen a una actividad movida por ella misma que no sería lo que es si poseyera un motor exterior o si se orientase hacia algún fin situado fuera. Mediante la identificación del Mercado de la Vida y la Vida del Mercado se logra un inexorable orden inmanente que se manifiesta precisamente por medio de la continua sucesión de órdenes nuevos y efímeros. Si el movimiento de semejante Vida se detuviera un solo instante, ya no podría volver a emprenderse y ningún orden podría ser concebido, figurado ni representado.

La verdadera muerte individual es, no en vano, bioeconómica y no biológica: no se muere en el momento de la expiración, sino en el del agotamiento de la producción y el tráfico económicos del yo, momento a partir del cual la nuda vida biológica podrá interrumpirse o, de lo contrario, mantenerse como una existencia póstuma y anacrónica. Y, por su parte, la extinción del mundo se concebirá por medio del recurso a alguna hecatombe militar o ecológica surgida por irresponsable soberbia o descuido, una catástrofe que quizá no acabe con toda vida humana biológicamente considerada, pero sí aniquilará el modo de vida propio de la modernidad y causará un «retorno» o un «regreso» a maneras de vivir que apenas merecerán el nombre de vida. Una economía general de alcance ilimitado desplaza a la teología natural del lugar que esta ocupaba en la *metaphysica specialis* y se erige en reina del conocimiento al mismo tiempo que su objeto se convierte en el primer analogado de todos los objetos de saber. Este dios inmanente, rizomático e inasible, en flujo perpetuo y en constante movilización de energías, se extiende por el mundo y se concentra en cada yo con la misma omnipotencia con que el Dios de la teología natural regía almas y mundo, aunque con eficacia quizá mayor. Dios era respecto de su ciudad el fin al que esta se orientaba; el mercado es, respecto del orden por él constituido, al mismo tiempo lo ordenado, el orden mismo y quien lo ordena.

§ 20. El retorno de las dos ciudades

No hay obstáculo más poderoso para el entendimiento de todo lo que cae bajo el concepto de lo social que la noción misma de sociedad. Que el conjunto entero de las abigarradas acciones y relaciones que absorben a los mortales, casi siempre con la mayor ignorancia por parte de estos y a menudo mediante creencias inverosímiles, sea tomado como un único objeto y se le aplique el nombre que se reserva a las ligas de socios formadas para procurar cierto fin es, en sí mismo, un capricho de la historia de los conceptos no poco enigmático, aunque de huella ciertamente duradera. La creencia en que la sociedad existe y en que constituye el objeto de existencia más cierta y probada está protegida por docenas de fosos y murallas, y en ella convendrán las más variopintas de las almas; todos los desacuerdos políticos y los de índole moral y cultural (además, desde luego, de los que reciben el nombre mismo de «sociales») son, en realidad, desavenencias sobre cómo debe entenderse eso llamado sociedad, que se supone subsiste como algo máximamente evidente y cuya identificación no ofrece dudas. El concepto contemporáneo de sociedad es una abreviatura de las nociones de *civil society* y de *bürgerliche Gesellschaft*, y está acuñado para dar a entender que la distinción entre una unión «civil» o «burguesa» y otra «política» (con reparto terminológico bien sorprendente y no poco caprichoso, desde luego) debe interpretarse como una división interna de lo comúnmente subsumido bajo el concepto de sociedad. La noción de sociedad presente en el lenguaje ordinario y en el de las ciencias llamadas sociales es hija del interés (para el que nunca faltarán motivos) por hallar un orden homogéneo de visión y cálculo que permita situar cualquier movimiento del animal humano en un marco común de referencia. Que todos los conflictos y todos los acuerdos hayan de ser llamados sociales para poder tomarse como conflictos o como acuerdos no constituye solo una cuestión de unificación del sistema métrico: es cierto que la común referencia a la «sociedad»

reduce a uno todos los órdenes, pero lo que más importa no es (aun siendo poca cosa) la facilidad de cálculo que la simplificación métrica produce, sino el que la común condición de miembro de la sociedad sea admitida por todos los individuos («individuo» es el nombre *social* del súbdito) como la expresión de su verdadero ser. Aunque son muchas las razones para que el concepto moderno de la sociedad rehúya ser tomado como una versión actualizada de la idea de un *corpus reipublicae mysticum*, lo cierto es que el individuo socializado depende de su pertenencia a un cuerpo místico mucho más que los miembros de las corporaciones tradicionales.

Pero, a mayor convencimiento de que uno es un individuo, de que las ciencias sociales explican su conducta y de que la visión verdadera del mundo ofrece un marco unificado en el que poder ubicar con claridad todo conflicto y todo acuerdo (tomando, a la vez, la historia como la crónica de la formación de ese marco y de las vicisitudes con que tropezó), menor posibilidad de entender cabalmente nada. La sociedad puede ser todo lo compleja y plural que se quiera (lo contrario sería incompatible con su concepto), aunque lo que no puede admitir de ninguna manera es algo exterior a ella misma que no sea la inexorable naturaleza, encomendada a sus correspondientes ciencias. La división entre las ciencias naturales y sociales es la matriz misma del concepto de sociedad, por más que la progresiva pérdida de la condición ineluctable de la naturaleza haga cada vez más difícil hallar, o incluso concebir, algo exterior a lo social, con un efecto de rebote fácil de predecir, en virtud del cual la sociedad misma y su estudio se naturalizarán progresivamente o fingirán infatigablemente que lo hacen. Más que oponerse a la naturaleza, la sociedad es, entonces, aquello que está en condiciones de aumentar su naturalización, mientras que naturaleza será todo lo que resulte apto para artificializarse de manera progresiva.[26] De por sí, la sociedad es múltiple y polifacética, como constantemente repiten la propaganda y la ciencia, de manera

que el sistema social pueda desplegarse en numerosos subsistemas o, dicho con términos más pegadizamente mediáticos, en cierta lista de «dimensiones». Cuando en la actualidad se habla, y no siempre con ánimo de servir a la verdad, de una sociedad «tecnológica», «postindustrial», «del conocimiento», «de la información» o «del riesgo», cada una de esas denominaciones trata de cobrar protagonismo a expensas de las restantes, y de competir con ellas de la manera más ventajosa, pero lo que nunca se intentará es que la denominación objeto de exposición o defensa doblegue a todas las demás y se erija en el apellido genuino de la sociedad. Al contrario: ninguno de estos nombres podría sobrevivir en unas condiciones que no fueran de liberal pluralidad: lo que a la sociedad parece corresponderle es precisamente gozar de muchos nombres y que ninguno haga desaparecer a los restantes. Lo decisivo de la sociedad es, en suma, lo que tiene de no decisivo, porque la lista de sus «dimensiones» puede alargarse todo lo que se quiera con tal de dar pie a las exhibiciones analíticas del estudioso o periodista que en cada caso se aplique a estas tareas y a las ilusiones de complejidad que el súbdito ha de hacerse sobre su mundo.[27]

La dualidad de un poder hierocrático o eclesiástico y otro profano o civil es probablemente la experiencia de efectos más duraderos en la formación de las instituciones y conceptos políticos de Occidente (esa tierra del crepúsculo destinada a convertirse en una pintoresca provincia del Imperio mundial). El esquema de una ciudad de Dios y otra terrenal y la historia de las formas políticas y construcciones escatológicas a que tal dualidad dio lugar es seguramente una pieza medular del acontecer de las ideas en Occidente, destinada a transformaciones insospechadas que están lejos de haber cesado. En realidad, la genealogía de los conceptos políticos vigentes en el imperio global solo puede entenderse combinando el esquema cristiano de las dos ciudades con el paradigma indoeuropeo de las tres funciones. Aquello que el pensamiento griego concibió como propio

de la ciudad fue el resultado de apartar cuidadosamente todo lo que tuviese alguna dependencia del ámbito de la casa (esto es, el de la producción y el consumo) y del de la guerra y la milicia. Invirtiendo la expresión latina, podría decirse que la ciudad no reside nunca *domi militiaeque*, sino más bien *neque domi neque militiae*: no solo no está ni en la milicia ni en la casa, sino que consiste en lo que rehúye al mismo tiempo a ambas. La ciudad antigua estuvo, no en vano, permanentemente obsesionada por no ser confundida con una reunión de casas ni tampoco con un campamento de retaguardia ni con el establecimiento de las tropas entre guerra y guerra. Una y otra obsesión son síntomas que conviene examinar con la mayor de las atenciones, porque sin ellos la ciudad misma no existiría, y tampoco seguramente ninguno de los conceptos que suelen catalogarse como políticos (ni acaso muchos de los que no pertenecen a esta categoría). Que Agustín de Hipona pensase en dos ciudades y no en dos casas ni en dos ejércitos es un hecho cuyo significado no puede pasarse por alto. La ciudad profana de la Antigüedad no era, ni muchísimo menos, una estructura a la que pudiesen aplicarse antecedentes de los términos «laico» o «secularizado»; al contrario, la πόλις y la *ciuitas* son espacios densamente poblados de dioses y sujetos a un complejo sistema de ritos, tanto que el refinamiento del rito y del culto, y el del derecho, son, por lo que hace a Roma, dos aspectos de la misma cosa. En la ciudad pagana antigua, la religión era predominantemente civil, pero la política del cristianismo (es decir, su impolítica originaria, destinada a tantas y tan violentas inversiones y transfiguraciones) escindirá lo sagrado y lo profano de la ciudad, partiéndola justamente por medio y desestabilizando el esquema de las tres funciones.

Que Agustín no arrojara toda ciudad a los infiernos y que tampoco intentase de ninguna manera una actualización de la «teología civil» ya conocida (pudiendo haber optado por cualquiera de las dos posibilidades) es un episodio cuya trascenden-

cia resulta difícil de exagerar. Con una sola decisión, Agustín desactivó el esquema de las tres funciones (que quedaría, sin embargo, en reserva, como la historia casi inmediata se encargaría de mostrar) y lo sustituyó por una oposición vigorosa y nítida, apta para anidar en cualquier entendimiento. De haber ciudad, lo que de ninguna manera podrá darse es una unidad armónica o estable (en la que los guardianes y los entregados a la producción pudieran también integrarse como partes constituyentes), porque «ciudad» es un término cuyo uso cabal —el único verdadero y, sin duda, el último— es el que se dará inmediatamente antes de partirse la palabra por su mitad y de resultar dos fragmentos mutuamente hostiles, incapaz cada uno de ellos de reconocerle al otro la plenitud de su condición cívica. El esquema agustiniano de las dos ciudades es, en realidad, portentosamente irónico y obliga, en caso de caer bajo su yugo, a entrecomillar con el mayor cuidado los dos términos homónimos resultantes (en un caso para no contaminarse con la ciudad, en el otro para no contaminarla con nada ajeno a ella) y a no poderse permitir ya ninguna confianza en el uso de una palabra que está minada y que, en rigor, ha dejado de ser palabra y se ha transfigurado en una rara señal tras de cuya audición solo puede venir la discordia y una anticipación figural del momento del juicio. La *ciuitas* agustiniana anticipa el Juicio de manera semejante a como la *civil society* y la *bürgerliche Gesellschaft* son un adelanto de la final reconciliación de los tiempos (mediante antagonismos sociales causantes del orden y la prosperidad), aunque la «ciudad» agustiniana está condenada a violentar su escisión hasta el mayor grado concebible, mostrando que una misma palabra puede ser el teatro del mayor de los conflictos y la encrucijada en la que lo mejor y lo peor están destinados a separarse. La escatología de Agustín es una semántica de la polaridad con la que se muestra que la ambigüedad de las palabras no se elimina nunca y que la tarea del tiempo con-

siste en concentrar todos los valores en dos, ensanchando la distancia entre ellos hasta hacer estallar la palabra misma.

El buen lector de Agustín se abstendrá de usar la palabra «ciudad» el resto de sus días sin aclarar a cuál de las dos mitades del concepto se refiere, salvo que esté dispuesto a acompañar cada uno de sus usos con una glosa larga, ácida, dolorosa y probablemente dañina, pero el lector mediano y el conocedor de oídas procederán con toda la tranquilidad del mundo, sintiéndose autorizados para alternar los dos «valores» agustinianos del término «ciudad» según oportunidad y conveniencia, o, cosa inevitable, para buscar alguna clase de arreglo que conceda a cada «valor» de la homonimia su propia y genuina legitimidad en la parcela que le corresponda. Tal parcelación de todo lo designable por «ciudad» fue la tarea que acometió la política cristiana de los siglos siguientes a Agustín, según es de sobra sabido, con mano maestra. Que sea concebible una *Ecclesia militans* y, a su lado, una *ciuitas terrena* que se trenza con ella, y que esa duplicidad sea la verdad de la ciudad y la de toda política, así como la del orden de este mundo (el cual, más que un solo orden, es la suma de dos) constituye una novedad radical en la doctrina y en la experiencia política, una irrupción tan audaz y afortunada que ninguna otra posterior ha estado en condiciones de tirarla por tierra. La genialidad del llamado «agustinismo político» estriba en practicar, dentro del concepto antiguo de la ciudad, una cirugía de la que resultarán dos órganos separados, aunque aptos para una composición anatómicamente viable: una estructura civil (en sí profana, pero ungida por la potestad eclesiástica) y otra eclesiástica (en sí sagrada, pero instalada en este mundo), concebidas para subsistir en armonía, conforme al supuesto (que a la πόλις y la *ciuitas* profanas les habría resultado ininteligible) de que la potestad terrena oficia como el mando de una fuerza violenta puesta al servicio de una autoridad espiritual inerme.

La insuperable ficción de dos polos en los que se alojan respectivamente las dos posibilidades hiperbólicas extremas del ejercicio del poder no puede ser más eficaz. Espíritu sin brazo y brazo sin espíritu son conceptos homólogos a los de un espacio urbano despoblado, una población errante, una ciudad sin vínculo y un vínculo sin nada que vincular. Pero la imaginación política y teológica medieval fue mucho más audaz que la moderna y no se arredró ante el vértigo que esta polarización es capaz de producir. Mandar sobre la *res publica Christiana* equivale a cohonestar las dos espadas, la literal sin espíritu, y la figurada sin hierro, renunciando a la ilusión pueril de fundirlas en una sola y confiando en que la concertación de las dos será más poderosa de lo que cabría esperar de un hierro con espíritu. Sin embargo, de la doctrina de las dos espadas (cuya verdad sarcástica ha sido puesta de relieve a traición por la historia de la modernidad) se desprende, más que un conjunto de instrucciones para mirar al pasado por encima del hombro y paladear las dulzuras de un presente felizmente secularizado, la advertencia, tan discreta como corrosiva, de que las estructuras dúplices cuidadosamente equilibradas pueden ser más eficaces y duraderas (y, llegado el caso, más espantosas y crueles) que las cristalizaciones que dan lugar a un cuerpo de una sola pieza. La verdad del llamado agustinismo político estriba en que, a veces, la confusa mezcolanza de los mandos, obediencias, servidumbres, ilusiones, lealtades y engaños de los racionales mortales está mejor descrita como el acoplamiento de dos piezas distintas que como la complejidad o pluralidad de una sola.

§ 21. La espada moral del mercado

Lo que en verdad importa del esquema de las dos ciudades solo se pone plenamente de manifiesto al quedar cancelado y reducido a testimonio de un pasado oscurantista. Que el lugar de las dos ciudades sea la historia pretérita constituye al mismo tiempo el triunfo más sobresaliente que el espíritu moderno

puede ostentar y el indicio más persuasivo de que el curso de la historia seguirá siendo recto y ascendente. De hecho, la modernidad política se funda, si es que se funda en algo, en el convencimiento de haber cancelado del todo el esquema dualista con la imposición de un único poder secular. Las dos ciudades pervivirán tan solo como un hecho tenebroso del pasado al que resultará útil dirigir la mirada cada vez que sea necesario persuadirse de cuán superior resulta la propia época, lo cual no es, desde luego, poca cosa cuando de la modernidad se trata. Pero la aversión moderna al esquema dualista no se debe tan solo a una poderosa pulsión secular (con ser esta inagotable y de envergadura casi sobrehumana), sino también, y de manera quizá más decisiva, al repudio intelectual que suscita toda homonimia de los conceptos políticos capitales y toda duplicación de los marcos últimos de referencia. Una teocracia ilimitada que absorbiera todas las esferas de actividad social y las redujera violentamente a una sola sería para el hombre moderno algo mucho más fácil de comprender (o de reconocer como enemigo) que el esquema de las dos ciudades, el cual solo resulta asimilable como cosa que ha perdido su vigencia y que ha merecido caer en el descrédito: tener que pelear contra las dos ciudades implicaría haber retrocedido violentamente en el tiempo y encontrarse con la negación de supuestos históricos imprescindibles. La modernidad resulta de un conjunto de decisiones sobre bloques enteros de pasado, algunos de los cuales se juzga a veces que pueden y hasta deben retornar (la πόλις griega o la República romana, en las ocasiones revolucionarias apropiadas) mientras que otros se condenan al infierno de lo sobrepasado y cancelado, de modo que su superación efectiva es la condición para el disfrute de las condiciones presentes. Las dos ciudades habitan sin discusión en este infierno.

Que el poder fuera homónimo y que cada acción humana relevante perteneciera a dos órdenes de juicio independientes, pudiendo tener dos significados netamente dislocados entre sí vio-

lentaría demasiados supuestos últimos de la vida moderna para que fuese posible tomar en serio un universo así concebido, el cual no sería, de hecho, un mundo, sino dos. Las dos ciudades son modernamente un monstruo intelectual, y esto es lo que en ellas importa: que dentro del esquema dual haya equilibrio entre las dos estructuras o que se imponga una de ellas son circunstancias prácticamente indiferentes allí donde lo que prevalece es el escándalo de una duplicidad de potestades. Que el esquema de las dos ciudades sigue vivo en la modernidad bajo una habilidosa transfiguración y que la vigencia de dicho esquema es el signo principal de la política moderna (tanto por lo menos como la de su antecesor lo fue en la Edad Media) constituye una afirmación provocadora e inverosímil que, a primera vista, carece de todo significado claro. Pero si, por algún medio difícil de adivinar, se mostrase que los tiempos modernos obedecen a un esquema análogo al de las dos ciudades u originado en él, la reacción sería unánimemente adversa y de ninguna manera cabría dar crédito a semejante tesis: mucho antes de reunir las condiciones para juzgar sobre su verdad o falsedad la discusión se habría abandonado, y sobre el defensor de tan extravagante idea habría recaído una áspera condena intelectual y moral, porque nadie puede aceptar la vigencia de un esquema como ese y aspirar a seguir teniéndose por moderno.

Pero, por suerte o por desgracia, el esquema sigue vigente. La fragmentación de la estructura eclesiástica de la Europa moderna en confesiones (algunas políticamente muy activas y hasta violentas, y con pretensiones de subvertir de manera radical el orden civil, aunque nunca de erigir un orden paralelo que mantuviese intacto el primero), en Iglesias nacionales encabezadas por el propio soberano político, y en un resto católico de envergadura considerable, pero sin apenas posibilidad de constituir un aparato político superpuesto al de los Estados, parece que debería llevar a dar el esquema de las dos ciudades por definitivamente muerto. Si (en sintonía o no con la tesis weberiana so-

bre la génesis protestante del «espíritu» del capitalismo) se adujese que el mercado mundial comienza a formarse precisamente en el momento en que la Iglesia universal se fragmenta y pierde su condición de potestad paralela, y que la historia de la expansión de dicho mercado corre parejas con la secularización general del Occidente cristiano, no habría ciertamente mucho que objetar, si bien no es ni mucho menos fácil extraer de ello la tesis de que el mercado capitalista constituye un sucesor de la estructura de poder eclesiástica. El mercado mundial que va formándose mientras la Iglesia universal se fragmenta consiste, esencialmente, en un entramado de intercambio de bienes, una red, sin duda ninguna, de amplitud enorme, y no inferior en refinamiento y eficacia a los modos de proceder eclesiásticos, aunque difícil (por no decir imposible) de equiparar a la Iglesia concebida como ciudad paralela.[28] El mercado mundial es un conjunto de canales de intercambio de toda clase de mercancías, y con el mismo término puede designarse el entramado de regulaciones, hábitos, expectativas y posibilidades dentro del cual se lleva a cabo el intercambio.

Nada hay aquí, por mucha sofisticación y por mucha racionalidad formal weberiana que quepa descubrir, semejante a la *Ecclesia militans*. Pero el desarrollo del mercado capitalista siguió derroteros que, sin estar, desde luego, en los propósitos de nadie y sin que ningún estudioso pudiese haber predicho tal cosa, condujeron a la formación de una estructura institucional no solo orientada a las funciones de intercambio, sino también a otras en principio independientes de estas, a saber, a crear y mantener «casas» o «firmas» que impusieran a sus empleados relaciones de *pertenencia* (distintas de las que una persona moral o jurídica impone a sus miembros, pero análoga respecto a ellas: el empleado no es un socio de la compañía, aunque esté ligado a ella por un vínculo que va mucho más allá del contrato de trabajo), y a una *tutela* de cuerpos y almas harto más poderosa que la que ninguna potestad política hubiese podido lograr

jamás, ni aun con la más eficaz de las técnicas de gobierno. Ciertamente, el ciudadano pertenece a su comunidad política y está sujeto a ella, si bien tales pertenencia y sujeción están dobladas de virtudes y de derechos: por ser *buen* ciudadano, estará comprometido con el buen gobierno de la ciudad y no escatimará participación en él pero, al mismo tiempo, gozará de derechos por cuyo ejercicio y garantía no dejará de velar, todo ello en el marco de una comunidad política particular, vinculada a un Estado, aun con la vista puesta en una ciudadanía cosmopolita que multiplique la dignidad de sus «valores» de ciudadano nacional. Sin embargo, de forma paralela, el empleado pertenecerá también a su empresa y estará tutelado por ella, aunque tal régimen no se reduzca a un sometimiento disciplinario ni paternal: de hecho, la obligación esencial del empleado en la modernidad tardía es reinventar constantemente su relación con la empresa mediante un régimen hiperactivo de planteamiento y satisfacción de nuevos retos en el que la pertenencia tenga que ganarse a pulso en cada minuto y la tutela se haga innecesaria porque el propio empleado se exija mucho más a sí mismo, como parte de un programa lúdico-deportivo de vida, de lo que cualquier tutor reclamaría de su pupilo. La empresa es la unidad básica de sentido en la trama de un mercado que, si ha de seguir siéndolo de intercambio, necesita constituir también una estructura ilimitada de pertenencia y tutela, pero con lo anterior no basta todavía para que dicho mercado constituya un doble de la ciudad en el sentido exigido por el esquema de las dos ciudades. Lo que en verdad convierte a esta estructura en una dignísima sucesora de la potestad eclesiástica es el hecho de que las acciones que no radican en la empresa ni en el mercado y que en principio habrían de ser independientes del uno y de la otra, deben reproducir la forma de reto lúdico-deportivo que la actividad empresarial reclama y logra, de manera que, hablando con todo rigor, no podrá encontrarse aspecto alguno de la vida humana que se libre de reproducir la dinámica empresarial y

que pueda poner en suspenso la condición de empresario de sí mismo de este súbdito, coincidente con su propia empresa y emancipado de todas las cadenas capaces de coartar su hiperactivo y transgresor juego con la vida.

Que el mercado es la otra cara de la ciudad y que, por tanto, la ciudad es, como mucho, la mitad de aquello de que se habla cuando se dice que se está hablando de ella constituye una verdad antipática que apenas puede agradar a nadie. La obediencia del súbdito contemporáneo quedaría mejor garantizada si fuera posible describirlo enteramente como ciudadano, sin dualidades medievalizantes que socaven la confianza de la época en sí misma y sin ataques perversos a la robustez del andamiaje conceptual con que se entiende y justifica todo lo tocante a la cosa pública. Incluso la afirmación cínica de que la economía tiene y debe tener la última palabra (de que la tiene porque razonablemente la debe tener y de que la debe tener porque de hecho la tiene) resulta más halagüeña para un alma escogida, acostumbrada a respirar el dulce aroma de los valores, que la insidiosa duplicidad del esquema contemporáneo de las dos ciudades. A quien afirme que mercado es todo y que nadie inteligente lo dudará, siempre cabrá responderle con una contundente exhibición del armamento retórico al uso. De hecho, las almas exquisitas preocupadas por los valores manifiestan su virtud con singular brillo precisamente en su confrontación con los economistas cínicos y sus seguidores: la diferencia entre la implacable cerrazón de estos y la impecable delicadeza del amante de los valores no se mostraría con tanta claridad si faltase toda ocasión de celebrar los consabidos ejercicios de esgrima verbal, sobre todo en sede mediática.[29] Pero el juicio de que la ciudad es la otra cara del mercado (o a la inversa) no es algo que pueda sostenerse sin poner muy seriamente en cuestión la pureza y dignidad de los llamados valores ni sin dar a entender que la crudeza de los negocios tiene siempre coartada ética. Que los valores crezcan a la espalda de los negocios como su delicado reverso es una

tesis estridente, aunque apenas resultará escandalosa para ningún oído, mientras que la afirmación de que los negocios son aquello que los valores necesitan tener a sus espaldas no solo es poco agradable, sino también correosa y sórdida, y no puede gustar absolutamente a nadie de fiar: ni, desde luego, al cuidador del jardín de los valores, ni al bregado en negocios, ni tampoco al juicioso observador que se gana honradamente el pan procurando ilustrar sobre las sutilezas de la vida humana. En el esquema contemporáneo de las dos ciudades, la hegemonía corresponde netamente al mercado, pero bastaría con que se sostuviera la vigencia de la dualidad como tal, aun sin conocer quién manda en ella, para que la tesis fuera maldita. Los tiempos modernos, fundados en la victoria sobre la dualidad de Ciudades, no pueden admitir de ninguna manera haber recaído en uno de sus más odiosos tabúes. Mucho tiene que ver la obstinación en desterrar el dualismo político como escoria del pasado con la ceguera interesada respecto de la pervivencia de tal esquema en el presente.

Es cierto que las dos ciudades de la modernidad han desarrollado abundantes y poderosos discursos que no ocultan ni disimulan la subordinación a la esfera económica de la política y del resto de los ámbitos de la vida. Quien mire sin autoengaño el estado presente de las ciencias sociales y de los discursos dominantes en el *mainstream* académico habrá de reconocer el triunfo más avasallador de una manera economicista de razonar que se esfuerza por conquistar toda clase de territorios, antes vedados o resguardados. El *homo oeconomicus* no solo calcula, trabaja y gasta, sino que también razona y filosofa (en cierto sentido un poco amplio, eso sí, de lo que sean la razón y la filosofía), pero lo cierto es que sus argumentos estarán siempre bajo sospecha y nunca gozarán de prestigio moral: bastante tienen, se dirá, con guiar a quienes mandan y con imponernos su verdad para, además, tenerles que prestar oídos y tomarlos como la definición verdadera de lo que somos. Las teorías modernas de la

ciudadanía —y casi todas las doctrinas políticas de los últimos siglos pueden ajustarse a esa denominación— constituyen una suerte de contraeconomía o de discurso paralelo sobre la vida común semejante a lo que para el llamado averroísmo latino era la verdad filosófica, autónoma respecto de la teológica. Un viajero imaginario que visitase desapasionadamente el mundo moderno hallaría con sorpresa dos ciudades y dos saberes que coexisten en virtud de cierto contrato tácito: el saber económico estudia la vida común en su cruda necesidad y aconseja sobre cómo administrarse en todo lo tocante a la supervivencia, a la previsión, a la precariedad y al lujo, mientras que los saberes éticos examinan esa misma vida común desde el punto de vista de sus normas racionales y sus ideales. Mercado y ciudad coexisten siempre que se usen como denominaciones *intermitentes* de la vida común: siempre que el primero ceda a la segunda la primacía en la definición de lo que es justo, digno, decente y razonable, y siempre que la segunda ceda al primero la tarea de definir los órdenes de la necesidad y el placer. Si el pacto se cumple con lealtad y cuidado, la cohabitación de mercado y ciudad puede durar todavía unos pocos siglos más.

Seguramente, el saber del mercado puede cultivarse con todo éxito delegando en el discurso moral la última palabra sobre quién es propiamente cada uno y cuál su comunidad decisiva de pertenencia, porque, si estas preguntas las contestase la ciencia económica, las correspondientes respuestas tendrían menos éxito que las proporcionadas por el saber oficial de la ciudad y producirían toda clase de desasosiegos. Para el *homo oeconomicus* no hay el menor inconveniente en proclamarse ciudadano, e incluso ciudadano cosmopolita. Al contrario: esas denominaciones le servirán de respiradero y tranquilizarán su buena conciencia, permitiéndole ostentar virtudes más gloriosas que las meramente exigidas por la eficacia y el autointerés. El mercado es, sin duda, la comunidad realmente operante, aunque para tener vigencia no pueda ser proclamada como tal (y hasta deba

ser objeto de prudente disimulo), mientras que la ciudad es una comunidad fantasmal que necesita ser mostrada como la soberana y decisiva. Si la ciudadanía se proclamase como una noción meramente ideal o normativa, correspondería a una norma demasiado utópica para ser tomada en serio, de modo que, si se quiere que sea considerada una pieza esencial del vocabulario común, es necesario atribuirle realidad y concederle, aun de manera fingida, la última palabra sobre identidades y pertenencias. Al mercado estamos vinculados solo por necesidad y en algunos casos por lujo, mientras que a la ciudad pertenecemos por libertad, por virtud y porque nos proporciona lo que genuinamente somos. Un mercado que incluyese a la ciudad como una de sus actividades sería un monstruo demasiado tenebroso, pero una ciudad que diga incluir al mercado entre sus esferas de actividad —y el mercado no necesita nada más para funcionar correctamente— será un concepto irreprochable.

La inconfesable primacía del mercado sobre la ciudad se asemeja demasiado sospechosamente a la doctrina medieval de la supremacía del orden eclesiástico sobre el civil que ha recibido el nombre de «agustinismo político». Los defensores de esta doctrina atribuyeron al principado civil una función meramente auxiliar en virtud de la neta superioridad espiritual del orden eclesiástico, al que el civil tan solo podía sostener y proteger, llegando adonde él no podía llegar, pero lo que corresponde preguntarse a propósito del esquema contemporáneo de las dos ciudades es si ese reparto de papeles se mantiene o si no ocurrirá más bien a la inversa. Porque no es cierto que la ciudad ponga la fuerza y la disciplina, y el mercado, el espíritu y la razón, y hasta podría parecer que ocurre al contrario. Al igual que en el esquema agustinista la potestad civil es un mero instrumento o suplemento que aporta la fuerza que a la eclesiástica le falta, en el contemporáneo, la ciudad también es de naturaleza apendicular, aunque en este caso no proporcione fuerza, sino el distinguido y exquisito néctar de los llamados valores.

§ 22. *Sermo doctrinae, terror disciplinae*

Conforme a la opinión inaugurada por la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio I en 494, que halló su expresión más madura en el *Dictatus Papae* de Gregorio VII en 1075, el príncipe secular se limita a ejercer un *regale ministerium* que la Iglesia le ha encomendado, con el propósito de que las necesidades de esta sean servidas con un grado de eficacia que ella no puede permitirse. Los príncipes del siglo, dijo, no en vano, Isidoro de Sevilla,

> ocupan a veces las cimas del poder en la Iglesia (principes seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepte culmina tenent) a fin de proteger por medio de su potestad la disciplina eclesiástica. Por lo demás, en la Iglesia estos poderes no serían necesarios si no impusieran por medio del terror de la disciplina lo que los sacerdotes son incapaces de hacer prevalecer mediante la palabra (quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem). A menudo el Reino Celeste saca provecho de la realeza terrestre: cuando aquellos que están en la Iglesia atentan contra la fe y la disciplina son aniquilados por el rigor de los príncipes. Que los príncipes del siglo sepan que Dios les pedirá cuentas a propósito de la Iglesia, confiada por Dios a su protección. Puesto que, ya sea que la paz y la disciplina eclesiásticas se consoliden por los príncipes fieles, ya que estas peligren, Aquel que ha confiado su Iglesia a la potestad de dichos príncipes les pedirá una justificación de ellas.[30]

Que la potestad real sea mero *ministerium* y el príncipe secular una especie de funcionario policial de la institución eclesiástica son las expresiones más claras que cabe encontrar (y quizá las extremas) de la concepción conforme a la cual la Iglesia está cerca de constituir el verdadero y definitivo cuerpo político, siendo la potestad civil un mero brazo ejecutor suyo. La solución del llamado agustinismo político se sitúa en el polo opuesto al de la soberanía secular moderna, que, no en vano, ha titubeado siempre entre la conversión de las confesiones religiosas en asociaciones civiles políticamente desactivadas y el fomento de una religión civil que viniera a ocupar respecto del soberano secular un papel de *ministerium sacrum* simétrico al desempeñado por la potestad civil respecto de la eclesiástica, según lo preconizado por Isidoro de Sevilla. Pero en la concepción del *doctor Hispaniarum,* la potestad civil no es ni puede ser una mera parte del cuerpo político eclesiástico, pues de lo que aquí se trata no es de buscar una fusión de las dos ciudades ni una absorción de la civil por la eclesiástica, sino de fijar de la manera más

ventajosa para la segunda los términos de sus relaciones con la primera: no de determinar cómo deben moverse los miembros de un único organismo, sino de concertar el movimiento acompasado de dos cuerpos en una danza febril y peligrosa que a ratos es un prolegómeno coital y, en otros, la ocasión de una certera puñalada.

La potestad civil tomará a su cargo el terror de la disciplina mientras la eclesiástica se encargue de la pronunciación de la doctrina; este es el reparto de papeles, fundado en la diversidad de capacidades y fines de cada uno de los dos cuerpos. Si el mercado es el sucesor de la potestad eclesiástica y si la ciudad lo es de la civil, cabría conjeturar que el reparto de funciones se mantendría y que la empresa vendría a heredar las tareas de la Parroquia, elevándolas a un nivel superior de racionalidad, piedad y eficacia, mientras que el mercado mundial sería el dignísimo continuador de la Iglesia universal, como consecuencia de una formidable *translatio Ecclesiae*. Pero, aun siendo muy cierto que el mercado se erigió sobre el espacio dejado vacante por la Iglesia (la cual, por su parte, pasó a privatizarse y, mediante su conversión en un conjunto de asociaciones en pugna por captar una demanda de salvación siempre decreciente, hubo de ordenarse como una empresa más), no es menos verdadero que el reparto entre el *terror disciplinae* y el *sermo doctrinae* se mudó en forma de quiasmo y la primera de las funciones correspondió al mercado, quedando la segunda como el virtuoso patrimonio de la ciudad. La cabal descripción de este quiasmo debería proporcionar enseñanzas de la mayor envergadura para comprender la verdad profunda del poder moderno y el modo en que se disponen sus mentiras. Para que la potestad civil pueda ceder el *terror disciplinae* a otro orden de poder, debe cumplirse, desde luego, como condición inexcusable, una pacificación interior del territorio que quepa tomar por definitiva y la conversión de la guerra exterior en una empresa tecnológica que emplee como carne de cañón recursos humanos muy limitados, de extracción

mercenaria y cuyo peligro de muerte pueda presentarse como más propio de las profesiones de alto riesgo que de lo comprendido en la idea del *pro patria mori*.[31]

Que la «movilización total»[32] deje de ser un fenómeno militar y se convierta en el estado cotidiano del soldado o deportista de empresa[33] es la condición para que el Estado, aun manteniendo nominalmente el monopolio de la violencia legítima, desactive su capacidad de ejercer la fuerza en el interior de sus fronteras (así como en el ámbito entero del mundo civilizado o secular-liberal de que forma parte) y bendiga la transfiguración de esa violencia militar-policial, objeto de monopolio, en otra laboral-deportiva que se habrá de ejercer de manera acéfala y rizomática. Una vez que el *terror* es una aplicación tecnológica encomendada a la tecnología militar (esto es, una vez que lo militar pasa a ser esencialmente una rama de la industria y el Estado deja de ser su agente para convertirse en su cliente), la correspondiente *disciplina* queda desacoplada de su sustento cívico-militar, y en franquía para asentarse en otro espacio, que resultará ser el mercado. La disciplina empresarial se asemejará mucho a la militar mientras sea materia de vigilancia y castigo (a lo largo de una época muy prolongada y todavía no concluida del todo, por lo menos en lo que hace a la posibilidad de fases intermitentes) y mientras la empresa sea una imitación de la milicia. Importa destacar, sin embargo, que la desmilitarización del Estado derivada de la conversión de la guerra en tecnología de destrucción de poblaciones civiles remotas despoja también a la empresa de toda estructura castrense y abre el camino para que se convierta en un aparatoso entramado lúdico-deportivo. Disciplina, pues, sin terror y sin ninguno de los aspectos crueles (ni siquiera punitivos) de la vieja administración de capataces. La desmilitarización del Estado, la pacificación interior que permite convertir a la policía en un servicio público asimilado a los bomberos y las ambulancias, reduciéndose al mínimo su papel represivo, y la conversión del *terror disciplinae* en una disposi-

ción hiperactiva a la autorrealización por medio de la competencia laboral (con la consiguiente transferencia al mercado de todo lo tocante a la gestión de estas capacidades) favorecen sobremanera el que el Estado pueda hacerse cargo del *sermo doctrinae*.

Es cierto que la empresa misma constituye una productora nada desdeñable de doctrina y que la ciencia económica cumple un papel ideológico de primera magnitud, pero las principales funciones de esta *sermocinatio* son, o bien el amedrentamiento y la humillación de la población (si no se siguen las instrucciones de los expertos, se dirá, sobrevendrá la ruina), o bien el suministro de combustible mental para el gasto de energías hiperactivas (lo que los expertos dicen que se va a demandar —se repetirá— es esto o lo otro, de manera que lo más conveniente, y al mismo tiempo lo más sugestivo y *exciting*, será reinventarse o reciclarse uno mismo de este o aquel modo). Ni el amedrentamiento ni el incentivo son, en absoluto, funciones que ningún *sermo doctrinae* pueda permitirse desdeñar, aunque la ciudad hará muy bien en transferir estos modos de formateo moral de las multitudes al brazo mercantil o empresarial. Si estas tareas estuviesen a cargo de funcionarios públicos o de intelectuales comprometidos con el bien común, se correría un riesgo cierto, en particular en lo tocante al sermón incentivador, de que su continua renovación y reciclaje se agostasen periódicamente. Nadie como la propia empresa para crear y difundir este tipo de doctrina, haciendo de ella una parte más de su propia disciplina.

Sin embargo, el *sermo doctrinae* que toca a la ciudad (y de un modo tan íntimo y tan inseparable de ella que casi podría decirse que esta *sermocinatio* es la función capital de la ciudad contemporánea) difiere en género del discurso producido por el mercado y sus expertos. Lo que el sermón de doctrina surgido de la ciudad debe producir constantemente, debe preservar y

guardar y debe renovar (dosificando con sabiduría esas tres tareas) son precisamente *valores*, en un sentido tan enfático como litúrgico. El «valor» proporcionado por el sermón ciudadano corresponde, de ordinario, a cierta palabra a la que se dota reverencialmente de prestigio casi sagrado, más por medio de las condiciones rituales en que es pronunciada que por lo que pueda llegar a ser su significado, a menudo confuso o puerilmente vacuo. Se dirá típicamente «el valor de *x*» (así el del esfuerzo o el de la participación, por poner dos ejemplos representativos de los dos flancos principales en que se agrupan los valores) y se aprovechará, por tanto, la dilogía reuniendo el sentido de «el valor *x*» y el de «lo valioso que es *x*» o «el valor que *x* posee», y pasando por alto que se trata de distintos «valores» de la palabra «valor». La clase de los términos que pueden servir de argumento, en las condiciones expresadas, a la función «el valor de *x*» es precisamente la clase de los valores. Para que pueda emplearse cualquiera de las expresiones entrecomilladas anteriores será preciso que en el lugar de *x* figure alguna palabra tal que, al ser pronunciada de modo jaculatorio por alguien, la pronunciación acredite a este, por lo menos en principio, como lo que se llama un buen ciudadano (o «un ciudadano» en el sentido enfático de la palabra; huelga ya aclarar que la mera ciudadanía constituye un valor de los más apreciables).

No es ni muchísimo menos necesario (es incluso contraproducente, porque da lugar a ociosas disputas escolásticas y, por tanto, a pendencias impropias de ciudadanos) estar en condiciones de aclarar mínimamente el significado de los términos con que se rematan las expresiones del tipo «el valor de *x*». En realidad, las proclamaciones en las que aparecen las palabras «el valor de *x*», u otras semejantes son performativos que deben pronunciarse en determinados contextos y en otros no, y lo que importa de ellas es el testimonio de virtud que manifiestan y su invitación a hallar testimonios semejantes en los interlocutores. Lo que solicita quien pronuncia alguna emisión en la que figu-

ran las palabras «el valor del esfuerzo» o «el valor de la participación» (y la proposición en la que figuren carecerá de toda importancia, pues se trata aquí de la sola pronunciación de la palabra, sin importar en absoluto el contexto y llamando la atención sobre la poca importancia que este posee) es la clase de anuencia que se obtiene cuando se lleva a cabo un brindis y se espera respuesta: al igual que uno ha alzado la copa y espera que los demás también lo hagan, o incluso que choquen su cristal con el de uno, quien hace mención de las palabras rituales en cuestión aguarda ser correspondido con una emisión semejante a la suya y obtener así la certeza de que está entre ciudadanos y de que aquello es un verdadero acto o ejercicio de ciudadanía. Desde luego, no todos los usos de estas expresiones buscarán la correspondencia, y en muchos casos las palabras en cuestión se pronunciarán con intención polémica o como una profesión de fe, pero hay un contexto típico de uso sin el cual los términos en cuestión y el término mismo «valor» tendrían un significado por entero distinto, y ese es el, sin duda genuinamente ritual, de la pronunciación estudiada con vistas a lograr anuencia.

Se da, como fácilmente se advierte, un círculo muy bien definido cuya trayectoria discurre por la emisión ritual de los performativos de valor admitidos sin vacilación como tales y por la condición ciudadana que pone de manifiesto la participación en el rito. Se reconocerá ciudadanía (en sentido enfático y activo) porque se habrá admitido a alguien como competente para pronunciar cierta clase de performativos, pero estos pueden proclamarse con fortuna precisamente porque se admite la existencia de una comunidad de buenos ciudadanos, aptos para apreciar el valor de los performativos de valor correspondientes. Muy poco hay de vicioso en este círculo, o por lo menos tan poco como en los demás casos de emisiones performativas. Sin semejante sermón doctrinal no habría ciudad y sin la ciudad no habría *sermo doctrinae*. Huelga reiterar que «ciudadano» y «ciudad» son también denominaciones de valor, como sin duda lo

eran todas las que servían para designar instituciones sagradas en la época de vigencia del esquema clásico de las dos ciudades. La ciudad administradora del isidoriano sermón de doctrina ha heredado de la potestad eclesiástica toda una complicada liturgia que, como en el caso de la Iglesia, nada tiene de superfluo.[34] Cabría concluir con acrimonia que ciudad y ciudadanía son meros ritos y que la totalidad del vocabulario llamado valorativo reduce su significado a las reglas de su uso en ciertos contextos ceremoniales. La conclusión es verdadera siempre que se advierta que, allí donde se encuentra un mero rito, suele hallarse algo cuyo eco repercute en los lugares más insospechados y lejanos formando el simulacro de voces increíblemente nítidas, y también que, cuando el significado de un término queda reducido a algo, tal reducción no es siempre un empequeñecimiento y a veces es la condición de la hipertrofia más incontrolada.

Tercera parte
Espacio público y tiempo público

§ 23. *Civitatis ipsius imago*

Cuando alguien pronuncia el adjetivo «público» sin entrecomillamiento y creyendo haberlo hecho suyo del todo, lo más probable es que, a sabiendas o no, se precipite a continuación un ruidoso caudal de falsedades. Por razones que sería provechoso desentrañar, el concepto de lo público congrega a su alrededor altas dosis de hipocresía, sin las cuales apenas resulta imaginable el uso de esta palabra. «Público» pertenece a la clase de los términos cuyo mero empleo, con tal de que se lleve a cabo con pronunciación cuidadosa, colma de prestigio a quien los usa. No faltará quien crea, con buenas razones, que en la busca de dicho prestigio se agota todo su significado. Pero el pensamiento sobre la política se ha presentado casi siempre como un pensar público sobre lo público, y conviene detenerse a meditar en la posibilidad de que tal pensamiento esté condenado a la producción perpetua de excogitaciones hipócritas sobre un objeto que en sí mismo no es fruto sino de la hipocresía.

Con el concepto de lo público ocurre algo muy semejante a lo que le pasa al de la Ilustración, y quizá por parecidos motivos. Al igual que esta última no se toma, de ordinario, como un período histórico entre otros (es decir, como una sórdida sucesión de miserias y horrores a contrapelo de los cuales cabe hallar a veces, por descuido de la historia misma, algún instante memorable), sino como una especie de época-espejo o época-proyecto en cuyo concepto habría de encontrarse el germen o la figura de todo lo bueno que cualquier época posterior está llamada a cumplir, la noción de lo público (a menudo ennoblecida

retóricamente con la compañía del promisorio término «espacio») no es una voz más del léxico político, sino aquella a la que todas las restantes deberían guardar la más sumisa reverencia. Aunque aquí no nos ocuparemos de la Ilustración, sino tan solo de lo público, no debe olvidarse que las dos nociones intocables del vocabulario virtuoso aparecen juntas en numerosas ocasiones: además de compartir una misma clase de prestigio moral, están unidas en muchos de sus usos por lazos lo bastante fuertes para que en la idea de un «espacio público ilustrado» pueda advertirse a veces algo muy semejante a la redundancia. Sin embargo, representar lo público de manera espacial no constituye solo el aprovechamiento de una metáfora amigable; implica, sobre todo, la voluntad de ordenar el resto del léxico político por medio de un mapa en el que la noción en cuestión ocuparía el centro y se situaría en el cruce decisivo de todos los caminos principales, ejerciendo en ese espacio representado la misma autoridad que la Ilustración habría de ostentar sobre el tiempo histórico. Hay muchos motivos para intentar una teoría de la Ilustración que emancipe a este concepto (y «emancipar» no es un verbo cualquiera) de algunas tutelas más bien supersticiosas, pero, como ya se ha dicho, no será esto lo que aquí nos ocupará, sino más bien calibrar lo que significaría el desmantelamiento de una noción del espacio público que, ocupando desde muy antiguo (sin duda desde muchos siglos antes de la Ilustración) un lugar central en la tópica de los conceptos políticos, debería ser colocado más bien en sus bordes o en sus zonas de sombra. Desplazar a lo público del centro es hacerle el mayor servicio filosófico que puede recibir, un favor que no tiene nada que ver con ninguna suerte de debilitamiento, fragmentación o disgregación y que conduce a una verdad no fácil de soportar, cuyo conocimiento solicita ser olvidado o, por lo menos, cautamente disimulado.

Aunque faltasen todos los demás, habría un motivo para tomar la noción de lo público como central con respecto a los de-

más conceptos políticos: sin ella, las doctrinas políticas no solo habrían tenido una historia distinta de la que tienen, sino que no existirían como tales. Que la anterior afirmación equivalga al juicio, aún más ambicioso, de que sin lo público tampoco se habría dado la política misma no es un asunto que deba entretenernos demasiado; baste con anotar que, si el concepto de lo público no hubiera sido de curso corriente, quizá habría existido de todos modos la política, pero nadie habría podido reconocerla, identificarla ni concebirla. Hay un género textual agrupado en torno a la política y hay algo a lo que llamar política deslindándola de territorios vecinos porque, en esa continuación del libro x de la *Ética Nicomáquea* que es el libro I de la *Política*, Aristóteles juzgó necesario llamar la atención (con acuciosidad que tiene todo el valor de un síntoma) sobre lo repudiable de la fácil confusión entre la casa y la ciudad, entre lo económico y lo político, y entre las funciones de padre, esposa, hijo o esclavo y la de ciudadano. El empeño con que Aristóteles presenta la distinción parece sugerir que, de no ser por una atención muy cuidadosa, todos creeríamos de manera confiada que la ciudad no es más que una reunión de casas y que el gobierno de la primera tan solo se distingue del de la segunda por razón del número, como si la opinión ingenua y perezosa sobre esta materia fuera la que, muchos siglos después, expresara Juan Bodino en uno de los más memorables conatos de fundación de la política moderna.[1] La *Política* de Aristóteles se escribió para que la doctrina de Bodino (esa cuya aparición futura tanto temía el Estagirita) fuese una mera opinión popular, mientras que los *Six livres de la Republique* fueron compuestos para forzar un nuevo reparto de papeles y desplazar a Aristóteles al bando de los escritores ingenuos. Hay doctrina política porque la idea de una distinción esencial entre πόλις y οἰκία (la que hace que una casa grande o enorme no sea jamás lo mismo que una ciudad pequeña o ínfima)[2] puede ser admitida o repudiada, pero en ambos casos será lo primero que se acepte o deseche; la

actividad consistente en empezar con esa admisión o repudio (o en dar por supuestos a una u otro y ver qué se sigue de ello) recibirá precisamente el nombre de doctrina política.

Para una larga tradición romana, el término *publicum* (humildemente derivado, quizás, de las pubescencias faciales de los varones llegados a la edad núbil, y confundido paretológicamente con lo *puplicum* o *poplicum*)[3] sirvió como una suerte de compendio de toda actividad propia de reyes, gobernantes, ciudadanos y ciudades, mientras que lo *priuatum* (tan fácil de retrotraer a lo que en griego se llamaba ἰδίον, es decir, lo privativamente individual, coincidente a veces con lo propio del ἰδιότης) desempeñó parecido papel en relación con lo que atañe a casa, familia, mujeres, esclavos y demás elementos de supervivencia o (desatendiendo ahora la distinción aristotélica entre economía y crematística) de ganancia y lucro. O bien la política constituye el ejercicio y arte de todo lo que es público por oposición a lo privado o, de lo contrario, constituye el resultado de haber disuelto tal oposición y vencido a quienes la sostenían. Que esto sea así es la consecuencia del éxito de ciertos textos como materiales de lectura, paráfrasis, comentario y disputa. La historia del poder es, en gran parte, un capítulo de la historia de la escritura, y este aserto es el estricto contrario de cualquier afirmación que sostenga que los tiempos están movidos por las ideas. Quienquiera que en Occidente haya mandado u obedecido alguna vez, lo ha hecho atrapado en un cepo fatal que con toda violencia marca en la piel (en la del gobernante y en la del gobernado, en la del amo y en la del esclavo) los términos fundamentales de la política aristotélica. Las palabras de los autores de doctrinas políticas han llegado hasta los reyes, los súbditos, los amos y los esclavos muchos siglos antes de que hubiera medios de difusión de masas y tecnologías de la información y la comunicación, y esto no es un efecto de la potencia de la palabra, sino de la debilidad de la dominación: como la mano del poder no ha sido nunca lo bastante fuerte (ni tampoco

lo es ahora) para poder prescindir del auxilio de la palabra, nada tiene de raro que espadas, cetros, báculos, látigos y sables sean, en su esencia, instrumentos de escritura con los que grabar las palabras que deben ser pronunciadas al mandar y al obedecer. En la vida de Occidente, la doctrina política ha sido una disciplina mandarinesca de altísima utilidad: tanto mayor cuanto más cerca se sienta el mandarín (ese pobre esclavo infatuado y estúpidamente ensoberbecido) del lado de quienes mandan o del de los llamados a hacerlo.

Quien, conforme a las indicaciones de Aristóteles, termine de leer los diez libros de la *Ética Nicomáquea* y prosiga con el primero de la *Política* advertirá enseguida que hay motivos muy poderosos para que el gobierno de la ciudad no pueda ser de ninguna manera como el de la casa: de ocurrir así, todo lo ya leído sobre una copiosa variedad de asuntos, pero en especial sobre la ἀρετή, la ἐγκράτεια, la φιλία y la εὐδαιμονία, se reduciría a un conjunto de historias caprichosas, porque todos seríamos esclavos que se creen hombres libres. Está claro que tal cosa tiene que ser falsa, y no por la superstición humanista del lector moderno, convencido de que la virtud, la continencia, la amistad y la felicidad pueden ser cosa de todos y hasta deben serlo, sino porque la naturaleza ha querido que haya seres humanos no totalmente echados a perder (Aristóteles cree que los varones libres, si bien a su lector le es dado sospechar que podrían haber sido otros u otras; lo que importa es que sean algunos, aunque solo algunos) que se libren de la sujeción heril. A Aristóteles no puede suscitarle ninguna duda que la casa ha de regirse con una forma de señorío en la que mujeres, menores de edad y esclavos sirvan a los fines de la supervivencia (o de la ganancia) sin capacidad alguna de mando. Lo contrario sería un capricho disparatado que no le merece ningún examen, y lo único que cabe preguntar con seriedad es si hay o no algún modo de comunidad (κοινωνία) humana que pueda regirse de manera distinta a la de la casa. La respuesta contra la que Aris-

tóteles se rebela es quizá la más natural: siendo la πόλις como una casa en grande, las ciudades se regirán de igual manera, y entonces no habrá lugar a pensar en una comunidad fundada en algo distinto de la supervivencia (o de la ganancia). De ser así, la vida humana común no tendría otro bien ni otro fin que el de su mero mantenimiento y reproducción (o el del lucro), de manera que el «bien vivir» (εὖ ζῆν) y «bien obrar» (εὖ πράττειν)[4] consistentes en la actividad según virtud (ἐνέργεια κατ' ἀρετήν)[5] serían un imposible o, cosa todavía más difícil de admitir, tendrían su sitio tan solo en la vida solitaria, extramuros de la ciudad o de espaldas a ella.

Pero, como ni lo uno ni lo otro puede siquiera llegar a concebirse de manera verosímil, la única opción disponible es afirmar que el «bien vivir» distinto de la mera sujeción a la necesidad tiene su espacio en cierta forma de comunidad heterogénea respecto de la casa y que se habrá de gobernar de manera distinta a la de esta, no quedando entonces otra opción que la πόλις (Kant se asemeja en esto a Aristóteles cuando, después de mostrar que en el ámbito del conocimiento la razón pura no es soberana, cree que ha de tener soberanía en *algún* ámbito, no quedando otro que el de la práctica). Para los lectores modernos, el que Aristóteles sea partidario de la esclavitud, no ponga en duda la inferioridad de la mujer y tenga una concepción de la infancia no coincidente con la pedagogía más avanzada son excrecencias lamentables, que deberán perdonársele, habida cuenta de las limitaciones del tiempo en que vivía, o que resultarán lo bastante imperdonables para considerar el pensamiento entero de Aristóteles como algo suciamente infectado. La abolición de la esclavitud, la emancipación de la mujer y el triunfo de la pedagogía liberal nos colocarían, desde luego, en una posición mucho más ventajosa que la suya a la hora de entender el bien y la excelencia humana: nosotros ya sí que sabemos que ese bien y esa excelencia están disponibles para todos y todas, pudiendo leer las Éticas, por tanto, como un agudísimo tratado

humanista y la *Política* como un paso importante (frustrado, eso sí, por un inoportuno traspiés) en el camino del descubrimiento de que la casa también debe gobernarse como la ciudad. De lo anterior resulta un Aristóteles muy razonable y bondadoso, apto para la instrucción edificante y el consumo cultural, aunque quizá sin mucha enjundia filosófica. Pero lo que debería entender cualquier lector no adormecido por el opio moral y cultural es que, en realidad, la esclavitud es la norma y la libertad la excepción, de manera que la actividad según virtud no puede estar disponible para la totalidad de los animales humanos y ni siquiera para la mayoría.[6]

Creer que uno, precisamente uno, pertenece a quienes se libran de este infortunio quizá sea una precipitación pueril, y creerlo por estar en condiciones de leer o escribir libros de filosofía puede que estropee las cosas todavía más. Quizá el mejor punto de vista para leer las Éticas y la *Política* aristotélicas sea el de un esclavo relativamente diestro en la lectura, al que han convencido de que no es un esclavo, pero que tiene serias dudas sobre la sensatez de esa convicción. Un lector así verá el bien vivir y la ciudadanía como algo del todo ajeno, por mucho que se le diga que es propio (y por mucho que él lo diga y lo repita, porque es su obligación cultural y social) y tenderá a ver la condición humana como una gavilla de miserias entre las que se encuentra la ilusión de que es un cofre de riquezas. Verse en el lado malo de la raya y tomar el pensamiento propio como algo probablemente afectado por taras y frustraciones brutales es la primera condición de todo pensamiento lúcido, aunque la ortodoxia patricia de la razón occidental no haya cesado de acumular motivos con que persuadir de lo contrario. Llevaba toda la razón Bodino en que «la familia bien reglada es la verdadera ymagen de la República» y en que «el justo gouierno de la casa es el verdadero modelo del gouierno de la República».[7] Pero precisamente porque no hay ni puede haber familia bien reglada ni gobierno justo de ninguna casa es por lo que la república

carece de imagen y modelo y está abandonada a su ciego desvarío, por más que tome a su servicio escritores políticos que la pinten como reglada y justa. Sin duda ninguna, «la República goçará de prosperidad quando fueren bien gobernadas las familias», si bien dicha prosperidad es imposible, y lo es precisamente porque «todo el cuerpo se siente bien quando cada uno de los miembros en particular haze su deuer»,[8] una exigencia que se diría pensada para no poder ser nunca satisfecha y para complacerse perversamente en su incumplimiento.

§ 24. El lugar de todas las cosas

«Casa» es la denominación común de todo aquello que reduce el bien a supervivencia. Lugar de hábito y de acogida, es, sin embargo, lo más inhóspito e inhabitable que cabe encontrar. Todas las casas tienen su propia leyenda oficial de íntima y calurosa morada, de manera semejante a lo que ocurre cuando la ciudad presume de ser una comunidad libre. Toda casa está, no obstante, destinada a mostrarse siniestra alguna vez, porque lo *unheimlich* es el verdadero carácter de cuanto presta habituación y resguardo. Aunque apenas hay casa que se libre de ser un lugar de mala muerte, y aunque casi todas lo hayan sido alguna vez de mala vida, es frecuente situar en la casa propia (o en la del padre o el amo) el lugar natural de la felicidad, es decir, de eso mismo que Aristóteles colocaba sin ninguna vacilación en la πόλις. La casa es el lugar en el que toda vida se torna *mera* vida y en el que la muerte de quien será públicamente proclamado feliz, y honrado como tal, no será más que una sucesión de olores y gemidos. Si la casa fuera en verdad habitable, no se la abandonaría cuando se tiene energías para hacerlo. El mando del jefe de casa resulta siempre despótico aunque se ejerza sobre cabezas y cuerpos mansos, y de hecho es entonces cuando constituye el despotismo perfecto. La verdad más profunda del saber político de Aristóteles debe hallarse en su falta de hipocresía para tomar la casa como el espacio en que todo emparejamiento

de la vida con el bien tiene que deshacerse y dejar como resto la mera supervivencia o el fracaso de esta última. Para que haya casa tiene que haber humanidad mermada, incompleta y empequeñecida en la que poder mandar conforme a los modelos del pastoreo de animales y el dominio de cosas. Nada distinto de esto es la casa: la vida cuando está desacoplada del tipo de bien que le corresponde.

Que la noción de persona admitiese en Roma la más amplia variedad en cuanto al número de sus componentes (desde la persona individual a la de la República)[9] y que *persona* fuese, antes que cualquier otra cosa, el nombre del titular de derechos subjetivos, es uno de los episodios más decisivos en la historia de los conceptos políticos. Que con la palabra *persona* pudiese designarse, según conveniencia, desde la ciudad al hombre individual habría constituido, sin duda ninguna, todo un escándalo para Aristóteles. Sobre el designio platónico de que lo mejor es la ciudad «una», «aunada» o «unitaria» (μίαν εἶναι τὴν πόλιν), es conocido, en efecto, el repudio del autor de la *Política*: una ciudad así dejará de ser ciudad «porque la ciudad es por naturaleza algo múltiple (πλῆθος τι) y, al hacerse una (γινομένη μία), tanto más se tornará casa a partir de ciudad y hombre a partir de casa, pues se diría que más unidad (μᾶλλον μίαν) es la casa que la ciudad y más lo es uno (τὸν ἕνα) que la casa».[10] Pero cuando adquiere vigencia el modelo de la persona, ya no hay ningún obstáculo para que la república sea una casa grande y la casa una república pequeña: no en vano, la una y la otra son hombres a escala mayor. Aunque podría creerse que también cabe recorrer la escala de las personas en sentido inverso y ver al propio individuo (dieciocho siglos antes de Hume) convertido en una república en pequeño, lo cierto es que el término *persona* se acuña como un concepto del derecho privado (del llamado precisamente *ius personarum*), y eso lleva a que, cada vez que la república sea tomada como persona, se ponga de manifiesto con claridad meridiana que a ella también puede co-

rresponderle una personalidad equiparable a cualquiera de las de los ciudadanos, bastando con que entre en relación jurídica con un particular.[11]

La notable afinidad del concepto jurídico de la persona con el que paralelamente erigió la doctrina trinitaria de la patrística y desembocó en la noción de *persona* de Boecio logró que durante muchos siglos el término «persona» fuese el gozne principal que enganchaba el vocabulario jurídico con el político y el teológico. Si a este término se le añade el de «cuerpo» (y en los sentidos jurídico y político de *corpus* hay una variedad de escala semejante a la de *persona*, además de poseer un correlato teológico casi tan poderoso como el de esta),[12] se obtendrá una insuperable metáfora para trazar el marco en que la política ha de moverse. Hubo que esperar a las secuelas del *Ensayo* de Locke para que persona y cuerpo tuvieran que concebirse de otro modo; a sus efectos más bien que al texto mismo, porque no estaba ni en la letra, ni quizá en el propósito de Locke romper con la milenaria tradición de la persona,[13] según se pone de manifiesto en su reconocimiento de que *person* (y, por implicación, su sinónimo *the self*), no es otra cosa que *a forensic term* con el que se designa aquello que convierte a algo en un ser responsable. Pero Locke estaba tan obsesivamente interesado en definir lo que hace que un *self* individual sea idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo que todo lo tocante a personas colectivas, ya fuesen públicas o privadas, había de parecerle, aun teniéndolo presente, una cuestión secundaria, desprovista de implicaciones para el asunto que en verdad debía ventilarse. Sin duda ninguna, Locke no habría visto en la conjunción de *consciousness* y *self-concerning* el criterio de la identidad personal (es decir, no habría creído que la consciencia del tiempo pasado está libre de dudas sobre si algo que se recuerda —en caso de que en verdad se recuerde— le sucedió a uno mismo o a otro, que en el cuidado que uno se toma por lo futuro tampoco puedan caber dudas sobre si aquel por quien se interesa es uno mismo o es otro y

que, en fin, también es indubitable la juntura entre el yo pasado que uno vivió y el yo futuro por el que se desvive) de no haber estado en la creencia, tan inexplícita como todas las genuinas, de que el yo, o *self,* es, antes que nada, el propietario de sí mismo y de sus recuerdos e intereses.

Pero debe señalarse, en relación con ello, algo de más enjundia: lo que importa no es que el pasado y el deseo sean propiedades del mismo rango que cualquier otra, sino algo muy fácil de aceptar para cualquier mente moderna, si bien ininteligible antes de la modernidad, a saber, que recuerdos e intereses son simétricos y equiparables, y, sobre todo, que los segundos están tan inseparablemente unidos a quien los posee como lo están las vivencias rectamente recordadas. Si estas últimas son criterio de identidad del *self* (o, dicho con más precisión, si forman parte de él), tal cosa se deberá a que lo recordado mismo no es nunca un objeto exterior exento, sino que lo que se recuerda es el haber estado afectado por dicho objeto de determinada manera, al igual que los intereses y preocupaciones pertinentes no se refieren a tal o cual cosa particular, sino más bien a algo así como lo que uno será cuando disfrute de ella o cuando se le hurte. Uno se acuerda, pues, de sí mismo más que de esto o aquello y se preocupa por sí mismo más que por esto o por aquello, pero tal cosa solo es posible si cree que los objetos de recuerdo y de interés le afectan de un modo tan peculiar que no puede confundirse seriamente sobre la afección. No recordaré, por tanto, cierto retrato o figura ni estaré interesado por cierto cuadro que se subastará, sino que recordaré a *alguien que veía* el primer cuadro y curaré de *alguien que comprará* el segundo, y ello con tal calidad en el recuerdo y en el interés que no cabrá ninguna duda de que el primer «alguien» es el mismo que quien ahora recuerda, y el segundo el mismo que quien ahora está concernido. Esa peculiar calidad no se da en otra clase de recuerdos ni de intereses, y con ella basta para asegurar la identidad de algo a lo que cabe llamar *self,* o persona, aunque quizá

no para convencerse de que los objetos de recuerdo y de interés tienen importancia por sí mismos.

El yo tiñe de su mismo color el pasado y el futuro, y es esa tinción lo que se recuerda y proyecta. Para que en verdad haya un yo, este tiene que ser lo más importante del mundo (más, desde luego, que sus recuerdos e intereses) porque, de lo contrario, la identidad personal correría serio peligro. Lo esencial del yo de Locke (y, en verdad, del yo moderno) radica en que no debe ser entendido como un *subiectum* o soporte de vivencias pasadas y anticipadas, sino que más bien son sus recuerdos e intereses los estribos que le sirven de apoyo. Contra lo que la pereza fuerza a creer, el yo moderno no tiene nada de subjetivo: no es lo que está por debajo de sus atributos ni aquello que los sujeta o soporta, sino lo que sus predicados acogen y llevan en andas, como ocasiones porteadoras de su manifestación. A un yo que fuera *subiectum* o ὑποκείμενον de sus recuerdos e intereses le ocurriría lo que a todo sujeto, a saber, que su destino consistiría en entregarse copulativamente a sus predicados y consistir en ellos, vaciándose mediante κένωσις en los sucesivos episodios que lo determinasen.[14] La historia de las predicaciones y determinaciones de un sujeto es, en efecto, el proceso mediante el cual aquel se vuelca en sus atributos como quien actúa se vuelca en sus obras, hasta perder todo rostro propio y confundirse con lo hecho, pero el *self* de Locke no experimentará nunca ninguna clase de vaciamiento, sino justamente todo lo contrario: absorberá todos sus predicados, devorándolos y reduciéndolos a materia digerida y metabolizada, esto es, a materia *asimilada* que se parece a él y es como él. Son propiamente los recuerdos y los intereses lo que se vacía cenóticamente en el yo, perdiéndose en él y no pudiendo ser concebidos más que en él. Al anteponer en inglés el artículo *the* al reflexivo *self*, se llevó a cabo una sustantivación imprescindible para poder decir algo de aquello en lo que consiste la identidad de la persona, aunque la artificiosidad de dicha sustantivación, tan poco eufónica co-

mo lo es en castellano «el sí mismo», proporciona un indicio elocuente de que ese «*self*» (y nótese que ahora no se está tomando plenamente como sustantivo, sino como una inscripción entrecomillada y por tanto, como algo que apenas llega a ser nombre o que enseguida deja de serlo) no constituye una sustancia que pueda declinarse, salvo con violencia, en nominativo, y de que le corresponde algún *casus obliquus* (quizá el residual locativo) que, de ser sustantivado y tomado como caso recto, experimentará una retorsión semejante a la que se les inflige a las palabras «aquí» o «ahora» cuando se dice «el aquí» o «el ahora».[15]

Esta violencia sintáctica y lógica es, en realidad, la consecuencia de encubrir el carácter de mención que poseen en dichas expresiones términos como «aquí» y «ahora», los cuales piden a gritos ser entrecomillados (de modo que se hable, como sería debido, de «el "aquí"» y «el "ahora"») y se resienten gravemente cuando se trata de disimular su condición de mención omitiendo las comillas, pero tal cosa es precisamente lo que ocurre al decir *the self*:[16] *eso* de lo que se habla es, según su naturaleza, algo *de lo que* no cabe decir nada, y que solo se dirá para ser dicho *de algo* (justamente lo contrario de la definición aristótelica de la sustancia primera), y, por tanto, no es nada a lo que quepa llamar «eso» (ni ciertamente «ese» o «esa»), salvo mediante una mudanza en la *suppositio terminorum*. El *self* está en realidad en *suppositio materialis*, y quizá deba verse aquí uno de los rasgos más destacados y decisivos de *eso* a lo que se llama el yo moderno, «algo» que solo puede tomarse como *algo* con no poca ironía. El *self* de Locke (ahora sí es del todo lícita y natural la sustantivación, puesto que de lo que hablamos es de una imponente institución moral y política, y tales cosas sí que son ciertamente *algo*) está montado de tal suerte que lo que corresponde a sus recuerdos no es «vi un rinoceronte» o «leí la *Soledad* primera de Góngora», sino algo parecido a «un rinoceronte fue capturado por mi vista» o «la *Soledad* primera de Góngora

fue devorada por mi lectura», de igual modo que no se anticipará un «compraré un cigarral en Toledo» o «yaceré con Berenguela», sino algo así como «un cigarral se hará mío» o «Berenguela se me entregará», dándose a entender que el rinoceronte, la *Soledad* primera, Berenguela y el cigarral son sustancias que se han volcado en uno y han quedado asimiladas a él. *Self* se dice sobre todo en la categoría de lugar y, de manera semejante a como Aristóteles afirmaba que «el alma es el lugar de las formas»,[17] así el yo es el sitio que convierte a todas las cosas en huéspedes de paso y a sí mismo en lo más importante de la vida de las cosas.

§ 25. Persona de Estado y persona de súbdito

El Estado moderno es justamente aquello que Aristóteles negaba que pudiese ser la ciudad: una casa en grande. El Estado es el nombre que recibe el patrimonio del más notable y fuerte de todos los ecodéspotas cuando, gracias a un aparato administrativo, militar, policial y fiscal de envergadura y refinamiento mayúsculos, ahoga cualquier poder político y militar de los demás señores (a quienes reduce a la condición de súbditos ricos y cortesanos, es decir, a jefes de grandes casas que pueden gozar de la cercanía del jefe de la mayor casa de todas) y se erige en único agente de violencia legítima dentro de un territorio estrictamente acotado. El monarca de Estado sigue siendo el jefe de una casa o Casa, solo que en régimen de supremacía definitiva e irreversible sobre las demás. La persona del Estado (que durante siglos habrá de coexistir con la Iglesia universal instalada en su territorio, o con iglesias, confesiones y denominaciones religiosas particulares, a veces un doble o el envés del Estado mismo) se distingue de las de sus súbditos más notables por haberse asegurado la soberanía respecto de ellas, pero no por haber adquirido una condición superior a la de la casa. El derrocamiento del rey (con decapitación o sin ella) y el advenimiento de la república pretende justamente acabar con ese régimen de patri-

monio doméstico y familiar, y así la fraternidad será la gran categoría política republicana (la unión de los hermanos contra un padre que los regía como jefe familiar, esto es, como un déspota),[18] aunque ninguna república moderna podrá evitar tener que actuar constantemente como casa. La república compra, vende y arrienda bienes a particulares, recibe préstamos y paga deudas, administra su hacienda propia como lo hace cualquiera de sus ciudadanos y puede enriquecerse y arruinarse como ellos: se relaciona con las otras repúblicas y con las monarquías conforme al derecho de gentes, y con cualquier otra persona jurídica conforme al derecho privado nacional o común. En el derecho privado está seguramente la verdad del Estado: por un lado, ese derecho se expresa en leyes promulgadas por los órganos de ese Estado —si bien tales leyes habrán surgido, por regla general, como codificaciones de un derecho prexistente a él— pero, por otro, ese mismo derecho trata al Estado como una persona jurídica más. En la condición de casa que todo Estado tiene radica la roca dura que dobla la pala de toda soberanía, ya sea republicana, ya monárquica. La verdad del Imperio de Carlos V son los Fúcares, aunque toda república tendrá siempre su fúcar.

Se llama «espacio público» al resultado de poner en suspenso (por legítima hipótesis, por bendita ignorancia o por tramposo ocultamiento) la condición de οἰκία en grande que tiene toda πόλις moderna. A menudo esa suspensión no se debe a ninguno de los tres motivos recién enumerados (pero sí a algo que se asemeja considerablemente al tercero), y «espacio público» es entonces el nombre de un ideal. Sin embargo, cada vez que este término oficia como ideal está sujeto a la fuerte tentación de buscar asiento en algún hecho o conjunto de hechos, de manera que no se trate de un puro deseo que flota en el aire o en la razón, sino de un programa político sólido, arraigado en instituciones y en prácticas que ya existen y que, aun de modo imperfecto y limitado, constituyen muestras de lo que *es* un espacio

público. Por algún curioso motivo, cuanto más depurado se presenta el ideal del espacio público, más base real se encuentra para someterla a perfeccionamiento, y no deberá extrañar que el resultado sea la idealización engañosa de aquellas instituciones o prácticas que se habían elegido como germen y semilla del futuro espacio público ideal. Si «casa» es el nombre de lo otro de la ciudad, «espacio público» es la jaculatoria con la que se expresa la creencia supersticiosa en que la ciudad no tiene nada que sea, propia y completamente, su otro. En circunstancias de este tipo, no debe sorprender que lo otro se infiltre en el corazón mismo de quien lo niega. Pero lo anterior no implica, ni mucho menos, que el espacio público carezca de exterior. Al contrario: usar la expresión «espacio público» implica reconocer la existencia de «espacios privados» que obedecen a estructuras normativas propias, y, desde luego, distintas de las de lo público. Esos espacios (en prestigioso y refulgente plural) nada tendrán que ver con la οἰκία o la *domus* de las doctrinas políticas tradicionales. Los espacios privados que complementan al espacio público (y que, cosa fundamental, lo hacen sin conflicto con él, pues este se rige, no en vano, por la norma de que todo conflicto debe ser eliminado, y se asienta en el supuesto de que los conflictos en verdad radicales han sido eliminados ya) están definidos en su esencia por ser los ámbitos en los que un yo de tipo lockeano puede constituirse y reconocer constantemente su identidad.

Los espacios privados son lugares concebidos para proporcionar al *self* materiales siempre renovados con que abastecer a la formación de sus recuerdos y de sus proyectos. Como es natural, cualquier yo lockeano (esto es, cualquier persona física que haya dado por buena la noción lockeana del *self*, huelga decir que sin necesidad de conocerla en sus términos exactos) recordará episodios propios que se habrán producido fuera de lo que se acota como espacios privados y albergará deseos e intereses llamados a satisfacerse allende esos lugares físicos o morales, pe-

ro lo que importa es que los espacios en cuestión estarán concebidos («diseñados» sería una palabra más exacta) de modo que faciliten aquellos recuerdos y proyectos en los que el yo pueda reconocer su identidad de manera inconfundible con la de cualquier otro yo. Tal cosa parecerá absurda a la vista del hecho de que todo *self* encuentra asegurada su identidad personal, siempre inconfundible, por la mera posesión de recuerdos y propósitos, aunque lo cierto es que esa marca o impronta singular puede querer ahondarse de manera que la identidad misma obedezca a un propósito consciente. Elegir aquello que uno querría recordar e interesarse por aquello que mejor exprese lo que uno ya es no son tareas que puedan ejecutarse en cualquier lugar, y los espacios privados constituyen el mejor terreno para intentarlo. No debe sorprender que la tesis de Locke sobre la identidad del *self* se haya desfigurado hasta producir una creencia social apenas compatible con la verdad de su expresión original. De hecho, la historia de los efectos de sistemas, textos y proposiciones filosóficas suele ser un conjunto de traiciones, distorsiones y malentendidos, y quizá no haya nada de escandaloso en que así sea. Lo que reza la creencia social correspondiente, incorporada de lleno al acervo de los lugares comunes de la época, no es que la identidad del *self* o persona tenga como criterio *consciousness* y *self-concerning* porque todo aquello a lo que llamamos persona o *self* descubre, de hecho, su propia constancia en uno y otro ejercicio, sino la opinión, sin duda espuria para la letra y el espíritu de Locke, conforme a la cual uno *debe* cultivar una autoconsciencia y un autointerés redoblados si quiere *acentuar* su identidad, corroborarla y confirmarla, es decir, si quiere labrar un yo respecto del cual ni siquiera pueda caber la duda de su condición inconfundible. Allí donde Locke creyó que todos tenemos nuestra identidad personal asegurada, el sentido común moderno hace de esa identidad un triunfo que debemos proponernos como fin y al que, no en vano, tenemos *derecho*, aunque más bien constituirá todo un ideal que se-

rá fuente de numerosísimos derechos subjetivos (o de aquello en lo que tales derechos se convierten cuando la noción correspondiente se desfigura).

La vida privada no es, pues, ni la mera supervivencia ni el lugar del negocio y el lucro, sino el primoroso jardín en que se cultiva el propio yo con toda clase de desvelos. Si con la noción de lo público se hace creer que la ciudad está libre de la casa, con la de lo privado se expande el convencimiento de que la casa está libre de sí misma: lo que uno encuentra cuando cierra la puerta por dentro no es un lugar de esclavitud, de humanidad incompleta, de lucha por la vida y de virtud imposible, sino el espacio más apropiado para el florecimiento de su yo.[19] En la vida privada los yoes se encuentran y disfrutan al máximo de sus respectivas singularidades; distintamente a la φιλία antigua, en la que los amigos se parecían entre sí (el amigo es uno mismo, solo que siendo otro),[20] los vínculos de la vida privada moderna se anudan entre gentes ávidas de aumentar su caudal de experiencias y de novedades; conocer gente singular y auténtica, personas *que sean ellas mismas* y que se expresen con toda la desinhibición y frescura que lo privado solicita, constituye, en efecto, una de las vivencias más gratificantes del *self* moderno. El yo es, no en vano, un consumidor de experiencias y eso implica ser también un consumidor de identidades: los vínculos privados entre yoes son relaciones de cooperación para favorecer esa clase de consumo; de hecho, cada yo es una experiencia para los demás y, por tanto, un bien consumible que, de ordinario, durará poco. No debe extrañar que el espacio más característico de la vida privada sea en el mundo contemporáneo (más que la casa propia, en la que apenas se está nunca) el itinerario viajero. Si el turismo es, sin ningún género de dudas, el modo canónico de adquirir experiencias y el lugar máximamente privado (esto es, la ocasión en que los lugares pueden convertirse también en un flujo, como las experiencias mismas, de manera que cada lugar sea, literalmente, una experiencia), el

compañero de viaje y la persona a la que se conoce viajando habrán de constituir los dos paradigmas de yoes de consumo. El segundo de ellos proporciona seguramente todas las condiciones para la amistad tardomoderna perfecta: trato efímero, impresión novedosa, percepción de exotismo y atribución al otro *self* de la máxima singularidad. Por su parte, la persona cuya compañía se elige para viajar habrá de reunir unas condiciones muy acreditadas de consumidor de experiencias: tendrá que ser alguien dispuesto a no perderse una sola ocasión de experimentar vivencias únicas y alguien suficientemente adiestrado para apreciarlas; ni el indolente ni el perezoso ni el dotado de poca curiosidad sirven para compañero de viaje ni, por tanto, como amigo. La elección de compañeros de viaje es la suprema decisión del súbdito contemporáneo.

En la conferencia «La ciencia como profesión»,[21] Max Weber definió perfectamente la relación entre la *Erlebnis* y cierta idea de la *Persönlichkeit*: tener personalidad es, conforme a esa idea, «acumular vivencias» casi como quien reúne bienes para constituir un patrimonio. Sin embargo, el juicio de Weber corresponde seguramente a una fase ya superada de la relación entre la persona y sus experiencias, porque en el estado presente de esa relación no hay acumulación sistemática, sino compulsivo consumo. El desarrollo de las tecnologías de la memoria artificial ha provocado un desequilibrio formidable entre los dos lados de la identidad del *self* lockeano, en beneficio de la vertiente del futuro: la *Persönlichkeit* repudiada por Weber acumulaba vivencias para poder recordarlas y mostrarlas, pero el yo contemporáneo se funda en el principio de que las mejores y más intensas vivencias se distinguen por quedar obsoletas de inmediato y por no poder ser apenas recordadas, aunque sí archivadas; su huella (salvo la del archivo) no está en la permanencia, sino en el impulso que conduce a experimentar otras vivencias siempre nuevas. Uno de los rasgos más notables de esta apoteosis de la persona es la paradoja consistente en que, a mayor relieve de la

persona individualizada y máximamente singular, mayor uniformidad de todos.[22] En verdad, todos estamos tan unidos en la busca compulsiva de singularidad personal que allí donde se escucha el anuncio de una manifestación correspondiente a la genuina personalidad de alguien, se debe estar preparado no solo para oír las palabras más tristemente banales, sino también las que podría haber pronunciado cualquier otro.

Pero la oposición entre la vida privada y la que se mueve en el espacio público no es ni muchísimo menos exhaustiva, porque deja fuera el ámbito de la vida laboral, esa que para unos será fuente inagotable de autorrealización, según un modelo deportivo extraído del tiempo de ocio, mientras que para otros no merecerá, literalmente, el honorable nombre de *vida*. Sin embargo, las exclusiones que practica se vuelven fácilmente invisibles cada vez que se echa mano del género retórico correspondiente. Quien esté persuadido de que el espacio público nos iguala a todos en todo lo que importa (precisamente para que pueda expresarse la máxima pluralidad de puntos de vista) y de que el privado es un recinto sacratísimo al que todos tenemos derecho por igual (precisamente para distinguirnos al máximo), se convencerá sin dificultad de que cualquier cosa que haya de alcanzar la categoría de un espacio o ámbito de vida tendrá que estructurarse de manera igualitaria y a la vez diferenciadora, consagrando el principio de que todas las diferencias están en pie de igualdad y ninguna es de más rango que ninguna otra. Podrá haber, entonces, un ámbito laboral o del trabajo, y nada se opondrá a ello con tal de que se tome, de manera plenamente legítima, no solo como un régimen de libre actividad donde todos se conducen como agentes autónomos (la hipócrita ficción liberal a cuyo lado el reconocimiento aristotélico de que no hay ciudad sin esclavos resulta conmovedoramente veraz) sino, sobre todo, como la expresión de una rica pluralidad antropológica, fértil en toda clase de variedades. El limpiador del supermercado tendrá, de hecho, su cultura y el jefe de recursos

humanos la suya; ambas son respetables por igual y ambas necesarias para el ecosistema cultural. Con frecuencia, la segunda consumirá, con fines de autorrealización, productos culturales en los que el lenguaje y los hábitos de la primera sean objeto de irónica elaboración o de comprometida apología, porque la reconstrucción imaginaria de lo popular es para la cultura y la moral patricias fuente inagotable de placer, al igual que cierta representación de la vida de las clases altas ha sido siempre un ingrediente esencial de la baja cultura. La conjunción de espacio público y vida privada logra que todo lo que cae fuera de su oposición tenga que parecerse forzosamente a lo que hay en su interior. También, entonces, la vida laboral tendrá su igualdad y su pluralidad, aunque ciertamente no sea perfecta, como nada lo es, y deba someterse a constante renovación.

§ 26. Espacios de mandarines

El concepto de espacio público es una mixtura de descripción de hechos y de proposición de normas o de lo que se llama valores, y lo es, según se ha sugerido ya, de manera confusa y solapada. No se trata, sin más, de un término de los llamados «turbios», en los que, de la manera vista, lo fáctico y lo normativo forman una maraña más o menos difícil de desenredar. Lo que ocurre en este caso es justamente lo contrario, a saber, que los dos componentes coexisten sin mezclarse y el uso alterna según conveniencia el uno y el otro o, mejor dicho, presupone siempre cada uno de ellos al usar su complementario, aun en la enrevesada manera que se tratará de mostrar. El espacio público es, sin duda ninguna, eso que se llama un valor o, si se prefiere, eso que se admite y admira como un ideal. Nadie usará, en efecto, esta expresión de manera estimativamente neutra y nadie se atrevería a usarla de modo denigratorio, despectivo, burlesco o irreverente. Todas las voces que hablan de espacio público convendrán en presentarlo, desde luego, como algo digno de aprecio y muchas veces del mayor de ellos, porque, de lo con-

trario, la expresión no habría llegado a emplearse. En esto, el espacio público es como la ciudadanía, la igualdad, la libertad, la justicia, la solidaridad o la tolerancia: un término autoprotegido que santifica a quien lo usa (normalmente no se emplea para ningún otro fin) y que suele pronunciarse en actos de afirmación virtuosa, de manera que, por regla general, tal afirmación ensombrecerá con toda facilidad los demás aspectos de lo que se dice. Se habla de espacio público como de un lugar en el que todos son tratados por igual y se expresan de manera simétrica y transparente, y nadie lo mencionará como no sea para elogiarlo, pero eso no implica ni muchísimo menos que tal espacio sea solo un ideal.

Como sabe cualquier lector de literatura doctrinal o periodística, se da por supuesto que hay una gran cantidad de espacios públicos en las escalas y tamaños más diversos y con los regímenes más variados: una acera y una esquina son espacios públicos —lo son de hecho, no como ideales— y, asimismo, una estación de ferrocarril, un parque, un museo, un cementerio, una sala de conferencias o las sedes de las cámaras parlamentarias. Esto por lo que se refiere a espacios en el sentido literal o físico de la palabra, aunque lo público también se predicará de espacios tomados de manera figurada o moral, y entonces la condición de espacio público corresponderá a instituciones del rango más variado: desde un departamento universitario o una asociación de vecinos hasta los organismos internacionales inspirados por la idea de un espacio público cosmopolita. Cuando la noción de espacio público se toma en este sentido descriptivo, parece claro que cabe hablar de espacios públicos mejores y peores, esplendorosos y corruptos, admirables y envilecidos, y no debería ser una contradicción referirse a un espacio *público* encanallado, abyecto o repulsivo, pero la manifiesta disonancia que se produce con estas últimas expresiones es un indicio serio de que la condición fáctica de tales espacios no resulta tan clara

ni tan indiscutible como la de las farolas, los árboles, las mesas y los micrófonos que en esos espacios se ubican.

Cuando se trata al espacio público como un ideal, lo que se quiere sostener —o eso parece— es que las obligaciones impuestas por el empleo de esa noción seguirán teniendo fuerza normativa aunque los lugares y momentos en que se cumplan sean pocos, e incluso aunque no se hayan cumplido todavía nunca de manera satisfactoria. El espacio ideal seguirá siendo público aun sin espacios particulares que le sirvan de sede, y, por su parte, lo que debe suponerse de los espacios reales para que sean públicos —para que lo sean *de hecho*, conviene añadir — es que se trate de lugares abiertos cuyo acceso no esté restringido: eso es, desde luego, lo que los define y no la excelencia de las normas que tengan vigencia en su interior. En el primero de los dos sentidos, una comunidad imaginaria o postulada de argumentadores desinteresados seguirá siendo espacio público a pesar de no haber existido nunca realmente, mientras que, en el segundo, un parque no dejará de ser espacio público porque quienes pasean por él guarden toda clase de secretos ni porque impidan participar en sus conversaciones a quienes no compartan sus prejuicios: basta, en principio, con que las puertas no estén cerradas y con que no se levanten tapias o se caven fosos. Los fantasmas de la ciudad vacía y de la población errante vuelven a agitarse ominosamente.

Pero lo cierto es que nadie usaría la expresión «espacio público» en sentido ideal o normativo si tuviera el convencimiento de que semejantes espacios no existen de hecho, siquiera sea en forma imperfecta, y, sobre todo, si no estuviera persuadido de que hay cierto progreso que lleva a ampliar paulatinamente la implantación real de dichos ideales. El creyente en el espacio público cree también en el progreso, si bien no siempre de manera estúpida o mostrenca. Tiende a opinar, en efecto, de manera más o menos precisa que, por lo menos dentro de lo que se

da en llamar modernidad, el curso de los tiempos favorece, aunque a veces con traspiés y con retrocesos, el crecimiento y brillo de tal clase de espacio y, si no pudiera señalar con el dedo ciertos lugares, instituciones o estructuras que *encarnan* el ideal del espacio público —con las notorias implicaciones teológicas, casi nunca explícitas, que tiene la idea de encarnación—, entonces el adepto de estas doctrinas no sostendría lo que sostiene. Y, por su parte, tampoco quien habla fáctica o descriptivamente de espacios públicos se halla libre de cierta clase de presuposiciones. Cualquier lugar que *merezca* el nombre de público —con las implicaciones morales, casi siempre solo implícitas, que tiene la idea de mérito o merecimiento— se distinguirá, desde luego, por no tener todas las puertas cerradas del todo y a todas horas, pero el supuesto tácito es que semejantes lugares favorecen prácticas (aunque no siempre, desde luego, ni en todas las circunstancias) de las típicamente correspondientes al espacio público en su sentido normativo y singular.

Lo más llamativo del enmarañamiento entre los dos componentes del concepto de espacio público es, sin embargo, precisamente el disimulo de semejante confusión o enredo. Se trata de cartas escondidas debajo de la manga, porque quien habla del espacio público ideal dice creer en él sin ninguna servidumbre fáctica, y su prurito moralista lo llevará a afirmar, si se le acorrala de la manera adecuada, que tal espacio seguirá siendo público aunque no se ubique en ninguna parte, mientras que quien se refiere a espacios públicos empíricos no tendrá nunca la menor intención de retirarles el calificativo por nada que afecte al tipo de discurso que en ellos se produzca. El espacio público ideal posee tan solo una espacialidad figurada o formal, mientras que los espacios públicos empíricos son sordos y mudos. Lo decisivo del caso es que lo ideal y lo empírico se presentan como rasgos netamente separados, pero la definición de cada uno de los componentes *cuenta* tácitamente con la del otro gracias a una perfecta división del trabajo: mientras cada uno de los sectores

ejecute bien su tarea, el otro no tendrá por qué entrar en acción. Se trata de una especialización muy eficiente (tanto como la que pueda darse en organizaciones severamente disciplinadas y reglamentadas) que, para ser eficaz, debe quedar cuidadosamente oculta.

Una vez mostrada la turbia semántica del espacio público en lo que atañe a sus componentes ideal y empírico, interesa mostrar un rasgo de esta noción que, por motivos que se desprenden de lo que enseguida se expondrá, conviene dejar también, en más de una ocasión, prudentemente oculto. A quien haya seguido el argumento hasta aquí bosquejado, le suscitará sin duda grandes sospechas la afirmación de que el cuerpo político (el nacional, el local, el supranacional o el que en cada caso se quiera tratar) *es* un espacio público. Hay demasiadas confusiones, paralogismos y ocultaciones para poder creer cándidamente que *se da*, por ejemplo, un espacio público nacional o estatal y que semejante espacio se atiene, *de hecho y de derecho a la vez*, a las reglas de un uso público de la razón, como si la acotación y ocupación del territorio correspondiente se debiera precisamente a esas reglas y como si sus habitantes constituyesen una sociedad voluntaria que tuviese al uso público de la razón como fin y al mismo tiempo como procedimiento. Lo cierto es, no obstante, que sin una creencia de este tipo, por supersticiosa y pueril que resulte, serían muy difíciles de mantener la mayor parte de las representaciones que los súbditos del cuerpo político moderno se forman sobre su obediencia y sobre su libertad, empezando por la idea misma de ciudadanía.

Lo que, por motivos fáciles de entender, apenas nadie afirmará es que la representación del cuerpo político como un espacio público resulta de una proyección de los rasgos que cierta comunidad letrada, ocupada profesionalmente de la discusión de estos asuntos, se atribuye a sí misma, a sus propios fines y a sus procedimientos típicos de actuación. Con el concepto de espa-

cio público se lleva a cabo, en rigor, la atribución al espacio del que se habla de una naturaleza análoga a la del espacio en el que se habla o, mejor dicho, análoga a la que a este último tiene obligatoriamente que atribuirse. En toda congregación humana de cierta envergadura existe algún grupo más o menos numeroso al que se exime, en parte o del todo, de las obligaciones laborantes, productivas y guerreras y al que se consienten a veces tareas de dirección política. Seguramente el mejor nombre para semejantes grupos es el de clero o clerecía, siempre que se entienda sin la exigencia de que su naturaleza sea religiosa; no en vano, en la época contemporánea, la mayor parte del clero será laico y casi siempre laicista. Sin embargo, resulta imposible en lenguas como el castellano despojar a las palabras «clero» o «clerecía» de su significado casi exclusivamente religioso, de manera que parece casi obligado buscar otro vocablo menos perturbador. Pero hay un término, oriental en su origen, que se presta excelentemente a ser usado aquí: la palabra «mandarinato». Se entenderá por mandarinato el conjunto de personas que —libres en distinto grado de las obligaciones habituales en el resto de la congregación humana de que se trate— se ocupan principalmente de producir literatura oral y escrita acerca de la agrupación en cuestión, de su historia y orígenes y de ciertos mitos y símbolos a los que presta especial valor. El mandarinato, o agrupación de mandarines, puede dedicarse a la enseñanza o a la administración (nunca a tiempo completo, para que pueda preservarse su *otium* o σχολή) pero se distingue de otros grupos humanos, semejantes en parte por su función, que están compuestos por ideólogos, divulgadores, propagandistas y agitadores o adormecedores culturales. En parte, este último sector corresponde a lo que se podría llamar *baja clerecía*, y en la época presente se halla a medio camino entre el mandarinato propiamente dicho y otros sectores sociales, como los periodistas y los empleados de partido.

La diferencia entre el alto mandarinato y el bajo no radica en el nivel de ingresos, sino en la disponibilidad de ocio y en el prestigio intelectual de que goza el discurso. Por regla general, al miembro del mandarinato superior no se le exige que su producción oral y escrita sea entendida siempre por el común de las gentes, y así el tipo ideal del alto mandarín corresponderá a alguien capaz de un doble estilo o registro: uno esotérico, dirigido a la comunidad de los mandarines, y otro exotérico en el que se divulgue cierta parte del patrimonio compartido de doctrinas y enseñanzas. Los altos mandarines combinan en distinta proporción la práctica esotérica y la exotérica, aunque por regla general serán más apreciados entre ellos los especialistas en la primera: quien solo cultive el discurso esotérico puede llegar a ser estimadísimo, mientras que quien solo se entregue al exotérico habrá de tomar muchas precauciones para no caer por el precipicio que conduce al bajo mandarinato. El de los mandarines es un grupo jerarquizado hasta la exageración, con tendencia casi universal a la gerontocracia, considerablemente tradicionalista (por más que a veces su tradición sea la de la novedad transgresora), altamente clasista y muy amigo de las ceremonias, los ritos y el cuidado de los modales (aunque estos sean a menudo estudiadamente informales). Es probable que la ocultación y el disimulo se den en toda congregación humana de manera esencial y ubicua, pero en el mandarinato alcanzan niveles muy sobresalientes. Como en toda tradición, en la mandarinesca se aprecia sobremanera la lealtad al patrimonio heredado y la renovación de este, de modo que, en su época de formación e iniciación —muchísimo más larga que en otros oficios— el mandarín tiene que acreditar un grado elevadísimo de sumisión y obsecuencia, si bien estas cualidades se tendrán que cohonestar con la originalidad y con la habilidad para innovar. El momento de producir novedades audaces tiene que ser por fuerza muy tardío en la biografía del mandarín, y solo advendrá después de sucesivos e interminables postergamientos. De he-

cho, la mayor parte de los mandarines quedará ayuno de toda gloria porque no habrá alcanzado un nivel satisfactorio en la escala mandarinesca; en realidad, la innovación audaz queda reservada a cierta minoría selecta. El correspondiente pulso entre tradición e innovación, típico de todo grupo mandarinesco, explica la importancia y hasta la hipertrofia del disimulo en este género de actividades.[23]

En toda agrupación humana donde predomine la disimulación más de lo común, es natural que crezca también la tentación de fomentar rasgos opuestos de autenticidad, espontaneidad y veracidad, aunque las comunidades mandarinescas están obligadas a acentuarlos por la índole misma de sus tareas. En general, toda comunidad dedicada al hallazgo de conocimiento se funda en el secreto, pero a algunas de ellas les cabe legitimarse —es decir, pueden justificar su pervivencia como grupo ocioso retribuido— a base de levantar selectivamente ese secreto y de compartir conocimiento con todos, observando de puertas afuera la misma transparencia que presuntamente rige en su interior. En realidad, este último supuesto se deriva tan solo (como un mero efecto suyo) de la proclama del levantamiento, si bien eso no significará en modo alguno que en el interior del grupo falten los secretos: los habrá a todas horas, aun disimulados por la declaración de que todo lo que se diga allí dentro se hace «público» de puertas afuera, algo fundado en la presuposición de que, *a fortiori*, dentro es todo público. Las comunidades mandarinescas no son fáciles de describir verazmente, ni desde fuera por su opacidad ni desde dentro por su autoengaño.

De entre los modos más eficaces de proyectar hacia fuera lo que la comunidad de los mandarines debería tener y no tiene, el más destacable consiste en inventar la existencia de cierto espacio público que es en grande lo que el mandarinato presume de ser en pequeño. «Espacio público» es un concepto esencialmente mandarinesco que nunca podría haber surgido de otro

ámbito. Constituye una manera típicamente letrada de designar el exterior de la comunidad de los mandarines, una comunidad que siempre se sentirá perseguida y agraviada, por un lado, y llamada a los más altos destinos, por otro. Resulta propio del mandarinato oscilar entre comprenderse como un reducto de apestados malditos y como una república en pequeño, y también es cierto que, en lugar de como ciudadanos de una república, los mandarines podrían verse como súbditos de un reino o de un imperio, pero eso prestaría poco servicio a su autoimagen por ser demasiado exacto: lo peor que puede decírsele a un mandarín es que su conducta se asemeja muchísimo a la de un súbdito obsecuente o a la de un jerarca infatuado.

Las corporaciones mandarinescas se imaginan a sí mismas como foros en los que el discurso veraz, transparente y cooperativo fluye siempre en toda su pureza, y se legitiman como el lugar natural de esa clase de discurso. Ninguna comunidad mandarinesca piensa de sí misma que es un coto cerrado en el que cunden el disimulo y el fingimiento, porque, de ser así, perdería todo prestigio social y desaparecerían los motivos que llevan al cuerpo político a mantener cofradías retribuidas de mandarines. Pero al mandarinato no le basta en absoluto semejante autorrepresentación y, en virtud de un deslizamiento tan inadvertido como necesario, transferirá al cuerpo político entero las propiedades que se atribuye a sí mismo. Muy bien podría concebirse la corporación mandarinesca como una isla de transparencia y virtud en un océano de vicio y falsedad —y esa es, de hecho, la idea que algunas veces se complacen en dar de sí mismos ciertos mandarines descontentos o agraviados—, aunque lo más habitual será convencerse de que la cofradía mandarinesca es un miembro coherente y armónico del cuerpo político y que posee, por tanto, propiedades del mismo género que este, bien se trate del cuerpo político realmente dado, bien de otro todavía por descubrir o conquistar, bien una mixtura solapada del primero y el segundo. «Espacio público» es el nombre del cuerpo

político cuando a este se lo toma como una suerte de corporación mandarinesca en grande. Constituye el resultado de negar que el mandarinato es una rareza política y social y que se funda en la suspensión excepcional y cautelar de las obligaciones habituales que el cuerpo social impone a sus miembros. A partir del disimulo sobre la propia esencia no es difícil llegar a autoengañarse sobre la naturaleza de la sociedad política ni persuadir de que ese autoengaño es la verdad. Al fin y al cabo, una de las funciones principales del mandarinato es producir representaciones gratificantes del cuerpo político, y no puede decirse que la noción de «espacio público» sea de las peores.

§ 27. La superstición de la transparencia

La esencia de lo que se conoce como espacio público es siempre verbal y oral, y rendirá perpetuo culto a la imagen de gentes que se congregan para hacerse oír: el lugar en que lo hacen (real o fingido, y con frecuencia ideal, o por lo menos refinadamente idealizado, o sea, moral) *es* el espacio público mismo y habrá de concebirse como un recinto abierto a todos, en el que se ponen en suspenso las diferencias de cualquier tipo entre quienes acuden a él, y donde solo se atiende a la palabra pronunciada. En realidad, la idea misma de un espacio público estriba en una transposición subrepticia y del todo falaz. Como se supone que se trata de un lugar (físico o moral) abierto igualmente para todos, la apertura o abertura espacial de una plaza que no está vallada ni en la que haya que pagar para entrar se transferirá a la falta de obstáculos que se supone puede llegar a darse en el uso de la palabra, y así la ausencia de vallas, aduanas y fielatos propia de un espacio abierto habrá de ir de consuno (esto cae por su propio peso con tanta naturalidad que nadie juzgará necesario explicitarlo) con la pareja liberación de toda clase de mordazas y forzamientos de la palabra. La isegoría y la parresía son dos nombres de la misma cosa porque sería contradictorio acudir al espacio público para callar, o para hablar con reservas o

disimulo, y de ninguna manera resultaría apropiado tomar allí la palabra para manifestar que es mucho lo que debe callarse o lo que conviene decir de manera oblicua o solapada. Una vez admitida la convención de que se está hablando en un espacio público, deberá afirmarse también que allí no hay nada que ocultar, salvo precisamente todo aquello que resultaría inapropiado decir y oír en un recinto abierto para todos por igual: hay, en efecto, gran cantidad de cuestiones que no corresponde tratar en público por pertenecer al reducto particular de cada uno y, si alguien inquiriese por esa clase de asuntos, se le respondería que la inquisición misma es inoportuna.

A nadie se le puede consentir, desde luego, hablar en público de cosas privadas, estando lo privado concebido precisamente de tal modo que, si llega a ser públicamente mencionado o aludido, tales expresiones inapropiadas no solo no obligan a ninguna respuesta de quien ha sido interpelado, sino que desacreditan al autor de la interpelación. No se admitirá, pues, intromisión alguna en materia privada (siendo, por tanto, lo privado algo de naturaleza curiosamente verbal o contraverbal, es decir, aquello de lo que no cabe hablar en ciertos ámbitos), pero el espacio público consentirá hablar hasta el hartazgo de lo ilícito y aun inmoral que resulta transgredir esa frontera. De hecho, si no cupiera condenar públicamente la intromisión en el ámbito privado de cada cual, se descompondría la noción misma de un espacio público, que se funda en una mención sin uso. Hablar en público de lo que no se debe es indecoroso e impúdico, aunque el espacio público necesitará la mención frecuente del impudor y de la falta de decoro: daos cuenta —se sugerirá a menudo— de que aquí no se dice nada impúdico ni que pueda sonrojar a nadie, y es por evitar tales vicios (en los que, por desgracia, tan fácil resulta precipitarse) por lo que esto es precisamente un espacio público y no una degeneración o aberración suya. El espacio público es, así pues, un lugar en el que debe hablarse de lo que ese lugar sería si perdiera su condición públi-

ca, si bien de tal modo que esta no se pierda nunca. Si solo se hablase de tal cosa, aquello no sería un espacio público, sino quizá un manicomio, pero, si jamás se hablara de ello ni hubiera conato alguno de hacerlo, entonces el espacio en cuestión no tendría ningún otro al que oponerse, y la palabra «público» carecería de significado y quizás también de uso.

Para que cierto lugar, físico o moral, se tome como un espacio público, es necesario y suficiente el acuerdo conforme al cual se trata de un ámbito donde cada uno puede decir lo que quiera siempre que no se entrometa en la vida privada de nadie, interferencia prohibida que debe distinguirse, empero, de las ofensas y de las calumnias: insultar a alguien en el espacio público será una falta, aunque no una negación de la condición pública de dicho espacio, mientras que airear en ese mismo lugar interioridades domésticas quizá no constituya siempre falta (cuando, por ejemplo, pertenezcan a aquel que habla y su divulgación no ofenda a nadie), pero sí será un atentado contra lo público mismo del lugar (físico o moral) en que se habla, y quienes estén presentes sentirán que se han violado ciertas reglas sobre lo que es apropiado y decoroso tener que oír. Podría creerse —y quizá la creencia sea cierta— que, si un lugar debe tomarse como espacio público, es obligado que tal condición figure debidamente expresa, si bien la verdad de lo anterior no importará mucho, porque lo decisivo es que la proclamación y el común reconocimiento de que cierto espacio es público se tome, sin lugar a dudas, como condición suficiente para que lo sea. El ser de lo público se deriva, no en vano, del éxito de un performativo («tómese esto por un espacio público») que, no obstante, necesita ocultarse bajo un constativo («estamos, dada la naturaleza de este lugar, en un espacio público»), con una prestidigitación que enseña bastante sobre cuán engañoso y poco transparente resulta ser el fundamento mismo de lo que se considera un discurso proverbialmente franco y veraz. No es, desde luego, inusual (y aquí radica quizá la principal de las mi-

serias de la noción de espacio público) que algún participante en una discusión reconocida como propia de ese espacio no goce ni muchísimo menos de las condiciones mínimas para expresarse allí con la debida libertad. Pero, en esas circunstancias tan fáciles de imaginar, lo más probable será que no pueda dejar de reconocer como público aquello que para él no lo es en absoluto: decir «esto no es un verdadero espacio público, sino tan solo lo que vosotros consideráis tal» pertenecerá precisamente a aquello que el interviniente en cuestión está obligado a callar. No debe sorprender que esta clase tan poco honorable de violencia verbal se desate muy a menudo; nada tiene de extraño que quien posea capacidad bastante declare público cierto espacio físico o moral precisamente para acallar y silenciar a alguien: aquí tenéis, se dirá, todas las condiciones para hacer valer vuestra palabra, de modo que, si no lo hacéis, no seremos nosotros los causantes de vuestro perjuicio. Parece claro que casi nunca es posible responder a lo anterior con la declaración de que las condiciones referidas no se dan: negar validez al constativo «esto es un espacio público» implica declarar que dicho constativo es un subterfugio con el que se oculta que la condición pública se debe precisamente al éxito que tuvo un performativo por el estilo de «este espacio es público porque así lo determino yo».

Tal declaración es, sin embargo, suficiente por sí sola para que quien la pronuncie sea tenido por un infractor de las reglas mismas del espacio público y para impugnar, en consecuencia, todas sus intervenciones pasadas, presentes y futuras: «si estás hablando en condiciones que tú juzgas de cautividad —se le dirá— cabe suponer que lo que dices no expresa tampoco tu verdadero sentir, y con alguien que reconoce hablar de ese modo es mejor no entrar en conversación». Si un espacio ha de ser público, resulta imprescindible, pues, que alguien con poder bastante lo haya erigido como tal y, si esto es así, no parece que pueda eliminarse nunca la sospecha de que algunos de quienes intervienen en semejante lugar lo reconocen como público solo

a la fuerza. Para que tal sospecha se desvaneciera, tendría que admitirse algo tan supersticioso como que el reconocimiento de un espacio como público es un acto veraz por naturaleza, pero eso no solo es una superchería muy pueril, sino quizá algo peor: un mito inventado para ocultar precisamente el dato de experiencia de que, cada vez que alguien proclama estar hablando en condiciones de franqueza, lo normal es que oculte algo relevante: de darse la veracidad en algún sitio, quizá se dé tan solo allí donde se admita humildemente que nadie puede estar seguro de mantener una vigilancia exhaustiva de las relaciones de sus palabras con la verdad. La profesión de franqueza constituye, no en vano, un acto de fanfarronería que debería mover a precauciones muy estrictas: el hombre que presume de veracidad muestra, en efecto, rasgos de carácter no del todo afines a la posesión de la cualidad que a sí mismo se atribuye y constituye un ἀλάζον que debería probar la medicina de la εἰρωνεία. Quizá la forma canónica de la expresión veraz sea la de quien guste de anteponer a cualquier declaración propia una fórmula por el estilo de «no hagas mucho caso de lo que voy a decirte, porque cuántas veces ocurre que uno miente sin querer o que, creyendo servir a la verdad, está entrampado en la mendacidad más insidiosa, y quién va a librarnos de poder estar ahora mismo en una tesitura así».

Un lugar merece la condición de espacio público por librarse de las constricciones propias de los ámbitos privados y se tomará, por tanto, como espacio libre o, más precisamente, *liberado*. Pero la viejísima tradición de pensamiento conforme a la cual el dominio económico o de la casa está sujeto a la necesidad, mientras que el bien vivir es algo que acontece fuera de las paredes en que se encierra lo privado, proporciona tan solo uno de los dos entramados conceptuales con que se elabora la noción de lo público; el otro está constituido por todo un conjunto de supuestos según los cuales la libertad (y, con ella, cualquier bien que en política sea digno de estima) consiste precisamente en

estar a salvo de la intromisión o de la amenaza de quien ejerce el poder, o, por lo menos, en gozar de cierto reducto acotado en cuyo umbral dicho poder tenga que detenerse. De acuerdo con la célebre tesis de Isaiah Berlin,[24] una y otra tradición resultan incompatibles en sus concepciones más queridas, aunque esta verdad tenga que ser cuidadosamente pasada por alto si se quiere que la expresión «espacio público» no esté ausente del lenguaje. El uso mismo de este concepto implica, no en vano, alguna clase de componenda entre las tradiciones de la libertad positiva y la negativa, así como la aversión (no siempre ayuna de hipocresía) hacia la existencia de cualquier clase de secreto o arcano político. Si se examina el significado y las consecuencias de este repudio de todo secreto de gobierno, quizá se obtenga alguna pista que explique el modo en que hubieron de cohonestarse las dos grandes tradiciones rivales de la doctrina política para dar a luz la idea moderna de espacio público.

Porque, en efecto, el juicio adverso hacia todo secreto de gobierno está en la raíz misma de la noción de lo público y en la estimación suprema de que disfruta: lo público es lo más apreciable de todo porque el secreto es lo menos digno de estima.[25] El culto de lo público está movido por una intensa pasión de desvelamiento de palabras y allanamiento de lugares y por el altivo impulso que lleva a irrumpir en las estancias más protegidas del palacio del príncipe, apoderándose de los secretos que este comparte con una reducida camarilla y voceándolos gozosamente en calles y plazas, de modo que el espacio público se conciba como el lugar en el que los secretos de gobierno, antes ocultos, cifrados o disimulados, pasan a ser conocidos de todos. La proclamación pública de lo desvelado puede tomarse como un hecho ya ocurrido (y entonces el poder ilegítimo del príncipe pertenecerá al pasado, pudiendo escribirse una memorable epopeya de la libertad que concluya con el momento en que la historia misma es objeto de lectura pública) o como algo que todavía está por producirse o por consumarse (y entonces la

usurpación principesca del poder —o lo que de ella quede— se situará en el presente, y la representación del salón del trono como algo que todavía no ha sido allanado será bastante para espolear intensísimas pasiones de desocultamiento), pero en realidad el espacio público se funda en la irresolución de tal disyunción, no pudiendo ser ni solamente lo uno ni solamente lo otro, sino una confusión de ambos relatos, o bien una alternancia o compromiso entre ellos.

Cuando el mito (porque de mito se trata) del desvelamiento del arcano se coloca en el pasado, la noción de espacio público se tomará como algo perteneciente a lo que los modernos hemos llamado lo fáctico, mientras que, si se sitúa en el futuro, dicha noción pertenecerá al deber ser o a lo que se denomina valores. La mixtura de hecho y valor que puede descubrirse en la raíz misma del espacio público corresponde perfectamente a la confusión de relato histórico y de diseño prospectivo (a veces en las cercanías de lo escatológico) sin la cual la idea misma de un levantamiento del velo de los arcanos del imperio no sería de ninguna manera creíble. Que la capacidad de disponer de ese velo pertenezca a las potestades atribuidas a un soberano a quien se debe análoga obediencia a la merecida por Dios como creador y salvador del mundo no es, ni muchísimo menos, un supuesto despreciable en la formación del concepto moderno de espacio público, porque el ágora o asamblea en la que se revela el secreto tiene que concebirse como un lugar sagrado y precisamente como el único espacio merecedor de tal condición: el culto humanista de la palabra se impondrá, no en vano, como una religión civil racional en la que se acomete la ímproba hazaña de despojar a lo sagrado de toda superstición y de hacerlo coincidir con lo humanamente controlable.

§ 28. Expansión y aproximación

La celebración ritual del desvelamiento de los *arcana imperii*, en la peculiar forma recién descrita, explica bien la componen-

da, tan necesaria para la noción de espacio público, entre la idea del bien como surgido de la vida común y como objeto de custodia privada. De hecho, la mixtura entre pasado y futuro (y, por tanto, entre hecho y valor) con que se amasa la ilusión de un desvelamiento del secreto político es homóloga a la mezcolanza de tradiciones gracias a la cual el bien puede encontrarse, de manera intermitente, en la vida común y en la particular. No es, sin embargo, esta homología lo que más ha de importar ahora, sino el convencimiento (tan irrenunciable que casi parece apuntar a algo sagrado) de que la transparencia de palabra que reina en el espacio público (de hecho o de derecho, o con mezcla de lo uno y lo otro) no posee naturaleza distinta de la correspondiente a aquello que se encontrará en el interior de los espacios privados, y aun en el privatísimo de un yo modelado por la horma de la autenticidad más exquisita. Cuando Aristóteles sostuvo que el οἶκος se ciñe a la supervivencia y que, por tanto, no constituye una comunidad política, sino idiótica o despótica, lo que de ninguna manera podía tener en la cabeza es la posibilidad de que en el interior de la casa reinase una atmósfera de luminosa transparencia en la que los esclavos pasasen el día abriendo su corazón a los amos o a sí mismos. Tal suposición no solo habría resultado un error insensato, sino también algo completamente inútil para cualquier argumentación ordenada: las palabras de la casa no serán nunca un medio con que exteriorizar los sentimientos de un alma auténtica, sino tan solo instrumentos de supervivencia con los que subvenir a operaciones como la labranza, el coito, la mortaja, la cría de los hijos y el ganado o la disciplina de los esclavos, que nada tienen que ver con el bien vivir. La palabra doméstica no es allí una ocasión de transparencia ni guarda ningún vínculo con semejante noción; de hecho, tampoco podrá concebirse como su contrario, porque la oposición misma es del todo inapropiada.

Sin duda ninguna, las relaciones entre los miembros de un οἶκος estarán frecuentemente atravesadas por innumerables se-

cretos, simulaciones, mentiras y disimulos, pero la idea de que tales cosas son defectos de cierto ideal de comunicación transparente, que reina o debe reinar en las buenas casas, no llegaría a ser siquiera inteligible. La transparencia de la palabra no existe, en efecto, en el interior de la casa, aunque tampoco es algo que allí quepa echar en falta y, por tanto, tampoco se buscará fuera de ella, distintamente a lo que ocurre con los dones propios del εὖ ζῆν o buen vivir. Es cierto que la amistad constituye uno de esos dones, y no de los menos importantes, y también lo es que a menudo pertenece a lo político mismo, si bien sería una precipitación irresponsable atribuir a la φιλία aristotélica el carácter de una comunicación transparente. Que el amigo sea, sin más, ἄλλος αὐτός no significa que se tenga con él un trato tan íntimo como aquel que se tiene con uno mismo (lo cual sí vale, por el contrario, para describir los conceptos modernos de la intimidad y la amistad), sino que quizá sugiera justamente lo contrario: que uno solo tendrá alguna noción de su propio αὐτός, esto es, de su carácter o ἦθος, bueno o malo (y no de una especie de identidad o personalidad íntima o profunda), en virtud de la semejanza producida por la relación amistosa, lo que equivale a sentenciar que el αὐτός sin amigos nada sabe de sí mismo porque no tiene con quién compararse ni en quién reconocerse:[26] no es que alguien sea mi amigo porque se parezca a mí, sino que yo soy como soy porque me parezco a mis amigos, y en el tráfico de emulaciones que constituye la amistad no hay nunca un momento que pueda considerarse inicial o fundacional.

Ahora bien: si necesito amigos para saber quién soy, eso significa que no debo de ser demasiado transparente para mí mismo, pero también que la transparencia misma no es fácilmente concebible; de hecho, no me atribuiré tal o cual carácter por la semejanza que descubro con el carácter de cierto amigo tal como este se me manifiesta en su intimidad, sino porque la amistad supone tener que considerarme semejante a otros y a lo que

de otros se dice en la ciudad. La vida común está definida, no en vano, por un circuito de elogios y vituperios en el que apenas nadie se abstiene de intervenir, y la atribución de virtud constituye precisamente el resultado de semejante comercio; el bien vivir de la ciudad implica que ese tráfico no está corrompido y que la πόλις le suele dar a cada cual lo suyo, pero entonces la amistad no es más que un modo particularmente eficaz de inferencia: dado que de mi amigo se dicen tales y cuales cosas, y dado que también se dice que es amigo mío (siendo la amistad una suerte de semejanza), lo que de él se afirma me tocará a mí también, por lo menos hasta cierto punto. La amistad es, pues, un fenómeno derivado de la existencia de cierto género retórico —el epidíctico o demostrativo— fundado en el elogio y el vituperio, lo cual no quita a aquella, desde luego, ningún motivo de estima, sino que se lo añade, porque la existencia de dicho género es precisamente una manifestación o modo del buen vivir de la ciudad.

Nada de lo anterior le ocurre a la noción moderna de un yo autotransparente que, cuando así lo desea, imagina poder mostrarse a los otros con la misma transparencia con que cree aparecer ante sí mismo. El ámbito en que tal cosa ocurre debe estar, eso sí, severamente limitado: habrá de ser el definido por unas condiciones de confianza y familiaridad que solo podrán darse en la vida privada, esto es, en aquella donde uno se supone que es el que es, sin restricciones ni limitaciones. Conforme a cierta caprichosa idealización de lo privado, puede descubrirse todo un ámbito de relaciones humanas que, contrariamente a los demás (cimentados en medida variable sobre la convención, el disimulo y el fingimiento), demanda imperativamente la plena transparencia de palabra y obra. Cuando la puerta de la casa propia se cierra por dentro con llave empiezan, según esta mitología, un habla que no engaña y una mirada que lo ve todo. Esa alleganza perfecta para la que no hay secretos ni obstáculos es, sin duda, la contrapartida de la clausura del espacio privado res-

pecto del exterior: el cierre de la puerta de entrada implica la apertura de corazones y entendimientos de quienes quedan dentro, que se entregarán mutuamente entre sí con tanta mayor franqueza cuantas más vueltas se le haya dado a la llave de la cerradura. Suponer que la vida familiar, y, en general, la privada, es un ámbito transparente, constituye, como se ha visto ya, una superstición muy difícil de justificar y que se opone a toda experiencia disponible, pero el abandono de este mito causaría al hombre contemporáneo estragos que no puede permitirse. Aunque es cierto que apenas ha habido nunca nada en la vida privada de nadie que anime a la invención de un mito así, también lo es que resulta prácticamente insoportable contemplar la experiencia íntima propia bajo la especie de la falsedad y del fingimiento pleno: en la idea misma de intimidad está comprendida ya la transparencia, y nadie osará confesar nunca que su vida ha sido sistemáticamente ajena a toda intimidad.

El deleitable coloquio —con preferencia en ambiente pastoril, o por lo menos campestre— entre amantes no ha mucho tiempo emparejados o que se entregan a una unión adulterina, secreta o transgresora, es, por excelentes razones, el contexto paradigmático de lo que se entiende por intimidad. En esa clase de experiencias (las cuales quizá proporcionen también uno de los paradigmas clave de la noción misma de «experiencia»), los participantes creen gozar de unas condiciones de excepción que los sustraen no solo a la mirada ajena, sino también al registro ordinario de las palabras: la expresión íntima se supone que está hiperprotegida frente a todo exterior, y sería inconcebible que tal plenitud de apartamiento no llevara de manera automática a la transparencia sin límites. En una conversación que se celebra en secreto están prohibidos los secretos: tal es la norma de la transparencia privada, tratándose nuevamente de una declaración en la que lo normativo y lo fáctico tienen que confundirse por fuerza, porque quien se atribuya a sí mismo experiencias de ese tipo las confesará como un delicadísimo ideal, pero también

como cosa realmente acontecida, y no vacilará en tomarlas como lo más destacado de la totalidad de su experiencia, por más que se las calle casi siempre o espere, para poder referirlas, al advenimiento de una ocasión semejante a la relatada. Lo que se dice y hace cuando se cierran por dentro las habitaciones propias es tan poco transparente como lo dicho y hecho en cualquier otra circunstancia, aunque esté sometido con frecuencia a oscuridades suplementarias para cuyo disimulo será necesario todo el aparato de la retórica de la transparencia. En la vida doméstica y en las relaciones sexuales, el falseamiento de sentimientos y juicios es quizá más obligado que en otras clases de actividad; todo el mundo sabe que, si en la familia y en el sexo se dijera siempre lo primero que pasa por la cabeza, sería imposible detener arrebatos de violencia a menudo próximos al derramamiento de sangre, si bien hay muchos motivos para que esta inconcusa verdad no pueda ser reconocida. Podrá serlo, ciertamente, a medias, y así habrá una intimidad de izquierdas para la cual el sexo siempre es bueno y la familia mala (salvo que se trate de una experiencia familiar alternativa), en estricto paralelismo con la intimidad de derechas para la que la familia siempre es buena y el sexo malo (excepto cuando este se practique de manera ordenada y económica), pero derecha e izquierda comparten el convencimiento de que cabe hallar una intimidad genuina en la que la transparencia se da por supuesta, y ni la una podrá admitir que la familia burguesa es tan viciosa como el sexo desbocado ni la otra que el sexo sin prejuicios es tan hipócrita como la familia tradicional. No en vano, una y otra ideología son perfectamente complementarias.

El mito de una intimidad transparente es la exacta contrapartida de lo que Hannah Arendt sostuvo sobre la revelación del individuo en el espacio público,[27] y esta semejanza puede ayudar a entender la verdadera naturaleza de la superstición de la transparencia. Arendt creía que lo genuino de la forma de actividad propia del espacio público (la *action* o *Handlung*) es pre-

cisamente que el individuo queda máximamente expuesto o revelado por medio de la palabra, de un modo que, desde luego, sería inconcebible en la casa o en el ámbito privado. Estaba del todo persuadida, y con no poca razón, de que el οἶκος es el ámbito de la cruda necesidad y de que la política moderna había domesticado la esfera pública hasta extremos monstruosos —aquí radica lo más certero y fecundo de toda su obra—, pero es fácil interpretar la tesis de *The Human Condition* quedándose tan solo con la parte halagüeña y concluir que el espacio público resulta, de por sí, transparente (compendiándose en este «de por sí» toda la confusión posible entre lo que se llama hechos y lo que se llama valores), mientras que el privado, de transparencia ciertamente disminuida, tan solo puede adquirir dignidad si se le trasplantan adecuadamente los rasgos de lo público, lo que a menudo se defenderá, con expresión prestigiosa, diciendo que debe democratizarse, o cosa similar. Esta lectura de Arendt (tan apresurada como atractiva y gratificante) proporciona el modelo de aquello en lo que se piensa cuando se habla de la transparencia del espacio público moderno. Dicho espacio tiene que concebirse, de la manera vista, como un lugar libre de secreto, por más que el paradigma del levantamiento de todo secreto lo constituya precisamente aquello a lo que se llama intimidad, de manera que el espacio público será una suerte de intimidad limitada o parcial: el ámbito en el que los secretos no son posibles, pero que, en lugar de estar protegido por el secreto compartido constitutivo del ámbito privado, se define por ser precisamente protector y garante del disfrute de ámbitos secretos propios de cada particular. En el espacio público no hay posibilidad de ocultamiento (al igual que no la hay en el privado), pero, distintamente a lo que ocurre en este, no se comparte ningún secreto, aunque sí el culto a la condición inviolable de lo privado. El espacio público moderno se constituirá, pues, por medio de un *desplazamiento* del secreto, que lo es también de lo sagrado.

El soberano era sacratísimo y por eso sus arcanos estaban protegidos, al igual que ocurre ahora con el yo, y podía compartir sus arcanos con una camarilla *privada*, igual que el yo debe compartirlos con su círculo íntimo. Que el secreto no puede violarse es el verdadero fundamento de todo poder, tanto en la versión teológico-política de la soberanía clásica como en la psicológico-económica de la intimidad moderna, y esta última constituye, no en vano, una suerte de régimen de soberanía invertida: el yo es soberano de sus vivencias, y aquí radica la fuente última de la legitimidad. Es probable que algo tan volátil como el derecho a la intimidad constituya en los regímenes psicológico-económicos el paradigma de todo derecho subjetivo. Semejante derecho es quizá más sagrado que cualquiera de los otros y proporciona el inevitable e inconfesable punto de contacto entre el derecho y lo sacro; no solo la propiedad será algo vicariamente sagrado en la medida en que pueda tomarse por analogía con la intimidad, sino que el propio individuo será sagrado en la medida misma en que quepa atribuirle intimidad. Siendo, pues, el espacio público un lugar de culto, nada tiene de extraño que se lo deba concebir por analogía con el objeto cultual correspondiente, aunque solo por analogía, porque la identidad sería la peor de las blasfemias. Para la concepción de la vida privada como el ámbito de la máxima transparencia, la vida pública es, sin duda ninguna, un contexto de transparencia limitada, un ámbito en el que debe procurarse la veracidad, pero donde no cabe hallar esa apertura plena que solo se encuentra en lo íntimo.

La transparencia completa del espacio privado puede verse, cada vez que convenga, como una forma de *proximidad*. No es necesario insistir ya en que la máxima cercanía constituye un rasgo esencial de lo íntimo. De manera correlativa, podría concebirse el espacio público como un lugar de *aproximación*. Conforme a su propia mitología, el espacio público moderno raramente se construye como un lugar de fusión o de unificación:

la *volonté générale* rousseauniana es, en realidad, una rareza de la política moderna, más bien que su paradigma. Los habitantes del espacio público moderno, celosos de la pluralidad de este, aman sobre toda cosa el movimiento, el proceso y el progreso, y para ellos no hay nada más deseable en política, en moral y en historia que el acortamiento progresivo de las distancias, aun sin llegar nunca a su plena anulación. La consciencia del tiempo como la *duración de la aproximación* es capital en la noción moderna de lo público. Nada tiene de extraño, pues, que el espacio público se desdoble en algo semejante a un tiempo público. Los ocupantes de dicho espacio no pueden concebirse, por tanto, ni como amigos ni como enemigos: no serán lo primero porque ese término cae de lleno dentro de la esfera de la intimidad (el amigo es un confidente pleno que permite una familiaridad paralela a la de la familia y un afecto distinto del proporcionado por el sexo), y tampoco lo segundo porque, aun siendo el espacio público un lugar de riña, lo es, sobre todo, de reducción o de resolución del conflicto, o, si se quiere, de tránsito desde una lejanía que nunca llegó a enemistad hasta una cercanía que no debe confundirse con la amistad. Como es natural, habrá de asegurarse siempre la existencia de nuevas distancias por recorrer, pero tal cosa no constituye ninguna dificultad, porque el espacio público no solo aproxima, sino que crea permanentemente nuevas ocasiones de aproximación, en forma de problemas o retos que solicitan acercamiento. En el tiempo de lo público, las viejas aproximaciones quedan siempre obsoletas y en cada momento es necesario iniciar otras nuevas, cada una de las cuales constituirá, desde luego, un progreso en relación con las anteriores. Los tiempos modernos no admiten descanso ni detenimiento, y semejante frenesí se manifestará esencialmente en la esfera de la producción y el consumo, aunque el movimiento de la economía sea de expansión y el de la política tenga forma de aproximación.

§ 29. La superstición del interés común

En los bordes del ámbito público hay tantos espacios íntimos como yoes, porque —de manera distinta a lo que ocurría en la concepción antigua del οἶκος— cada yo es centro de su propio círculo privado, si bien necesitará un cortejo de figurantes con los que compartir intimidad. Colaborar en la formación de la intimidad ajena es una de las funciones esenciales que le toca cumplir al yo moderno, y quizá la más placentera; ningún otro vínculo social se halla más próximo al centro de la personalidad propia y ninguno es, por tanto, más sagrado. El yo está unido mediante juramento a aquellos con quienes comparte secretos, y ese vínculo sacramental es el único residuo que se mantiene en pie de lo que fueron las sociedades juramentadas.[28] Los espacios privados son, pues, microcomunidades formadas en torno a un punto central, de manera que quien se ubique en cada uno de tales centros pueda también pertenecer (y deba hacerlo), en condición de comparsa, a cierta pequeña cantidad de microcomunidades privadas. En realidad, el vínculo que se establece en el espacio público se representa como una suerte de extensión ilimitada del papel de figurante y del de centro de admisión de figurantes. El *interés común* a cuya preservación dice orientarse el espacio público es, en rigor, el resultado de esa extensión. El término «interés» debe tomarse aquí en un sentido más estrecho del meramente correspondiente a lo que cada cual prefiere o apetece, y ha de alojarse, sin duda, en el ámbito del lucro, correspondiente a lo que Aristóteles llamó χρηματιστική. Todo interés propio que efectivamente merezca esta denominación debe concebirse por semejanza con la usura que permite obtener dinero a partir del dinero, de modo que quien quiera suponer que la preocupación por dicho interés o por su maximización es un rasgo universal de los individuos humanos (y la anterior expresión contiene, como mínimo, dos redundancias, ya que «preocupación» e «interés» son términos sinónimos en muchos contextos, mientras que la idea de lo segundo no se entendería si no fuese unida a la de un máximo asequible al cálculo)

habrá de ver en cada individuo particular —de la manera ya mostrada— a una empresa capitalista en pequeño, es decir, a una persona moral o jurídica de un solo miembro. Que el interés sea cosa primordialmente crematística obliga a tomar al individuo como una empresa singular —más bien que a la empresa como una suma de individuos— y, en su fase posterior, como un mercado encarnado.

Pero la noción de interés, que tiene su casa solariega en la región de las personas morales, se cruza con otra estrechamente dependiente de la consideración individual de lo personal, como lo es la de la *vida*. Ni sin vida puede haber interés ni sin interés vida: la noción de interés remite, en efecto, a la idea de una acumulación creciente (seguramente ilimitada) de riqueza pecuniaria, y lo hace de manera estructuralmente semejante a lo que le ocurre a la noción de vida, la cual, tal como la mente moderna se ha acomodado a ella, se funda en la imagen de una expansión creciente en su desarrollo o despliegue. «Tiene la vida —escribió María Zambrano en 1960— un carácter invasor[;] donde aparece coloniza, toma posesión de un espacio y trae consigo un tiempo, una modulación del tiempo, y parece consistir, ante todo, en una avidez que devora y aun consume[,] en un movimiento que arrastra consigo a aquello que es su centro».[29] Apenas cabe mejor expresión que esta de lo que la categoría de «vida» había representado en la filosofía europea del primer tercio del siglo XX, y en particular en aquel rincón semicolonial de la después llamada Escuela de Madrid. Lo que enfáticamente se llamó *vida* es, en efecto, una suerte de mancha en expansión constante, que solo cesará de extenderse con la muerte física del individuo o con la extinción de toda memoria suya. Esta noción expansiva de la vida —en la que la idea misma de «expansión» implica una referencia enfática a lo que de *ocupación del espacio* hay en todo tiempo ordenado entre pasado y futuro— es homóloga a la de la empresa como sede del interés y a la del mercado como red de hiperactividad, y, de hecho, el con-

cepto mismo de vida así entendido tiene que tomarse como inherentemente crematístico: no se tratará, en efecto, ni de la vida como supervivencia del οἶκος ni del buen vivir de la πόλις, sino de una vitalidad autopotenciada y en tensión incesante hacia la superación de toda clase de límites. El interés por la propia vida como materia en expansión cobrará tal protagonismo que expulsará del primer plano a la acumulación del dinero contante y sonante. No es cierto que el hombre contemporáneo viva para la riqueza. Al contrario: aspira a la riqueza para vivir más potenciadamente, porque la *vida* misma está crematísticamente estructurada. Y esa vida, que es producción y consumo incesantes, tiene que entenderse, antes que nada, como el proceso en que se producen y consumen experiencias o vivencias, tanto, que las acciones económicas mismas con las que se maximiza el propio interés habrán de concebirse precisamente en lo que tienen de vivencias de una clase especial.

Se comprenderá entonces que la idea de un «interés común» remita a cierta «vida común» de los ocupantes del espacio público, vida que ya no será la de la supervivencia ni la de la felicidad según virtud, sino la que surge del movimiento intermitente que los individuos efectúan entre el papel de centro de su espacio privado y el de figurante de dichos espacios. Hay interés común porque todos somos parte de la vida de todos, y lo somos precisamente en ese sentido de la palabra «vida», al no poder librarse ningún yo de constituir objeto de experiencia o vivencia para la empresa en expansión que es el yo ajeno. Nada tiene que ver este interés compartido ni con las ideas del bien común elaboradas por el derecho natural y la filosofía moral tradicionales ni con ninguna noción que se construya a partir de la coincidencia parcial entre los fines de la conducta de distintos individuos y grupos, porque no se trata ni del bien al que nuestra naturaleza social o política nos lleva a aspirar ni del núcleo que tienen en común los intereses individuales de supervivencia o de lucro. El interés común realmente operante consiste

más bien en la adicción compartida a un modo de vida hiperactivo sin el cual apenas quedaría nada a lo que designar con claridad como «vida». El término «interés» se ha desplazado, desde luego, de su matriz crematística y debe ser entendido en el sentido amplio que se le atribuye cuando alguien habla, con inevitable plural, de «sus intereses», es decir, de un repertorio de preferencias y objetos de deseo que, de ordinario, pertenecerán a contextos muy distintos entre sí y que tenderán a agruparse en una caracterización de aquello que suele llamarse *la identidad* de cada individuo: lo que en verdad soy es el conjunto de mis intereses, tomando a estos en su sentido más amplio y poniendo en su centro los tocantes al estilo o plan de vida que me propongo obedecer. Si hay algo de hecho compartido por todos, eso será, sin duda, gozar de un plan de vida propio en el que se exprese lo que cada cual *es* verdaderamente, sin que el contenido de cada plan particular tenga demasiada importancia.

La genuina *comunidad* de los ciudadanos contemporáneos está determinada no tanto por compartir modo de vida cuanto por coincidir en la idea de que el modo de vivir que uno lleve es lo más importante que hay en la vida. En rigor, eso es lo que se expresa cuando con todo orgullo se habla de «nuestro modo de vida» por contraposición al de otras épocas o al de abortos civilizatorios contra los que es lícito emprender intervenciones humanitarias de formato violento. Que semejante modo de vida se apellide a veces «occidental» es lo que menos importa aquí, y de hecho, esa calificación tiende a desaparecer y será cada vez más infrecuente; con decir, sin más, «modo de vida» ya se ha dicho todo lo necesario, puesto que lo único que interesa de este concepto es disfrutar de alguna de las variedades que cabe subsumir en él y estar persuadido de haberla elegido autónomamente. Desde luego, el modo de vida deberá ser objeto de elección y no de otra cosa, aunque quien lo escoja habrá admitido que, en cualquiera de los modos que se hayan adoptado, se suscitará, a su vez, un caudal incesante de ocasiones de elección:

para que algo sea catalogado en puridad como un modo de vida, deberá acreditar que consiste en un sistema complejo de situaciones caracterizadas por exigir imperiosamente formar preferencias y escoger entre posibilidades alternativas, pero, sobre todo, por no dejar nunca de exigir la iteración de tal cosa. Incluso las profesiones y regímenes de actividad más tradicionales deberán acomodarse al formato de la elección incesante si en verdad quieren contar como un modo de vida practicable; solo con la quiebra biológica que priva a la vida de lo que se llama dignidad y que convierte en moralmente lícita y antropológicamente obligada la llamada muerte digna se extinguirá la hiperactividad en cuestión: de hecho, la vida deja de ser digna de vivirse porque deja de estar acoplada a un modo de vida y pasa a ser informe y no modal, una vida anacrónica cuyo signo decisivo es que al afectado ha dejado de interesarle todo y ya no resulta verosímil suponer que vaya a estar alguna vez en condiciones de tener, en general, intereses.

Desde luego, el interés de cada uno se forma en la intimidad (la cual pasa por ser, conforme a lo que está mandado, la matriz o vivero de toda experiencia), si bien coincidirán todos en un espacio de manifestación que sin duda deberá ser público porque, de hecho, tener intereses y que estos se ciñan al formato exigido no es, ni muchísimo menos, algo que haya de ocultarse a la inspección general. Entre mis intereses puede haber, ciertamente, algunos que sean inconfesables, pero lo que apenas nadie evitará en ese caso es vindicar en público el derecho a callar sobre ellos. No en vano, alguien cuyos intereses pudieran mostrarse en su totalidad en el espacio público sería un hombre demasiado modesto y sencillo para ser tenido por una persona interesante, es decir, capaz de suscitar interés como partero de vivencias ajenas. La comunidad de intereses no es ni muchísimo menos un reino de una sola pieza en el que a todos interese lo mismo, sino el resultado de tomarse unos a otros como yoes que, cada cual a su manera, son objeto y sujeto de interés, lo

cual exige, sin duda ninguna, pluralidad y diversidad, pero, sobre todo, estar muy interesado en ellas y en su preservación. Del espacio público se dirá, con desgastado lugar común al que seguramente espera, sin embargo, larga vida, que es un ámbito *plural* y *diverso*: de no tener esos rasgos, no merecería la condición de público, y tampoco disfrutaría de ella si tales cualidades dejaran de ser comúnmente apreciadas. El espacio público lo es de manifestación, aunque al mismo tiempo ha de serlo de ocultamiento, porque todo lo en él manifestado es la parte luminosa de un objeto dotado también de cierta zona de sombra que no puede exponerse, pero sí ser señalada o apuntada precisamente como lugar oculto. Que los límites entre las zonas iluminada y oscura sean variables y que la parte sombría —aun no extinguiéndose nunca— se halle en proceso de continua revelación (hasta llegar a manifestarse la totalidad de lo que un día estuvo oculto, si bien en ese momento se habrá allegado ya material nuevo que dejar en sombra) resulta imprescindible para que el interés común pueda *formarse*, esto es, para que pueda estar en transformación incesante, que es lo que corresponde a su naturaleza.

Esa metamorfosis ininterrumpida de los intereses de cada uno sigue el mismo ritmo que la transformación del interés común, el cual tampoco podrá detener un solo instante su renovación. El interés propio de uno se mudará atendiendo en todas partes a los estímulos diversos que le brinden los intereses propios ajenos, aunque tal continua mutación no sea más que la variante individual de la formación del interés común, el cual se configura precisamente mediante la aproximación mutua de los intereses individuales. Esto no significa, sin embargo, que dicho interés común surja de una composición o agregación, pues lo que ocurre es, más bien, lo inverso: cada mudanza de un interés propio es lo que al correspondiente individuo particular le toca de cierto reparto de transformaciones. Aquello que a todos nos concierne se define por un haz de intereses que, al ser plural,

tiene que asegurarse la diversidad, pero que, por ser común y por adoptar una forma necesariamente procesual de comunidad, ha de mostrar el aspecto de la aproximación incesante a un lejano punto de convergencia. La única manera de conciliar diversidad y comunidad consiste en que el proceso de aproximación produzca separación al mismo ritmo que semejanza y unidad, de manera que a cada solapamiento o juntura de intereses le corresponda una diversidad nueva, nacida de alguna innovación con la que no se había contado hasta entonces. Ningún interés propio podría imaginarse a sí mismo como un movimiento tan solo centrífugo, porque eso equivaldría a construir un tiempo en el que cada interés hubiera perdido toda pista del curso de los otros intereses. La mejor representación del movimiento de los intereses propios sería la que dibujase a cada uno de ellos como una sucesión de trayectorias centrífugas al término de las cuales se regresa al centro y se lo encuentra a este modificado y renovado con respecto al turno anterior. La aproximación no consistirá entonces en que todos pasen a interesarse de manera paulatina por las mismas cosas, sino en que las formas de la renovación de los intereses vayan asimilándose progresivamente y apunten a un destino común: no, por tanto, en que todos nos parezcamos cada vez más en aquello que nos interesa, sino por el modo (que a menudo se llamará «estilo») en que vayamos renovando nuestros intereses, aunque, sin duda, la semejanza en lo segundo sea la mejor vía para la asimilación de lo primero y hasta para la unanimidad en ello. El espacio público constituye el lugar físico o moral en que tal aproximación ocurre, y esta circunstancia es la causante de que dicho espacio tenga que concebirse, mucho más que como algo de naturaleza política, como un entorno *cultural*.

Se llama «cultura», en efecto, al conjunto de todos los procesos de transformación de los intereses vitales, y aquí este último término ya no designa nada relacionado con la supervivencia, ni tampoco con el lucro (aun teniendo en él su paradigma),

sino con todo aquello que hace de la vida propia algo modelable y sujeto a planes. Que la noción vigente de cultura se haya formado atendiendo a un modelo usurario no es cosa que deba escandalizar demasiado: el interés común es, en realidad, aquello que une a los miembros de una asociación sin ánimo de lucro (y con desmesurada codicia de virtud) en la que el único requisito de entrada es ser acreedor de una suma elevada de intereses por los préstamos llevados a cabo en beneficio de la vida. De maneras distintas y con historias variadas (aunque convergentes en su forma), todos los súbditos amantes de la vida, rebosantes de vitalidad y dispuestos a no desaprovechar ninguna oportunidad de las que brinda la existencia, han derrochado con juvenil y deportiva largueza un capital que ellos presumen inagotable, y lo han hecho con todo el ímpetu festivo y transgresor que corresponde al gasto en estado puro (la vida está para vivirla, esto es, para derrocharla batailleanamente sin miramientos mezquinos ni cálculos seniles), pero el gasto de energías que uno ha llevado ya a cabo puede computarse, cuando lo que procede es ajustar cuentas con la propia identidad, atendiendo a los intereses que uno tendría que cobrar en función de lo gastado. El despilfarrador antieconómico se vuelve ahora un calculador del interés propio, y este último será cobrado en forma de auto-satisfacción vital, esto es, cultural y moral. Ese deportista de la existencia pasará, llegado el día, la cuenta de lo que a la vida le ha sacrificado, y nunca dejará de sentirse retribuido y muy bien retribuido: el caudal de experiencias disfrutadas, o simplemente vividas, podrá convertirse en un monto de virtud cuya posesión le corresponde de pleno derecho. «Cultura» es el nombre de lo que media entre la experiencia y la virtud, transformando la primera en la segunda. Estar interesado en algo o tener interés en ello implica (metafóricamente, desde luego, pero con metáfora anómala) suponerlo objeto de ganancia y atribuirle la capacidad de devolver con usura aquello que uno le ha dedicado en forma de esfuerzo (o, ahora metonímica-

mente, de *interés*: el que alguien ha puesto en una cosa). El gasto empleado se cobrará en forma de reconocimiento, al convertirse el interesado en alguien interesante, es decir, que puede suscitar interés en sentido metonímico. «Interesante» es, desde luego, un concepto cultural, y quizá el más importante de todos los conceptos culturales. En la lógica misma de la cultura está la idea de un interés que se puede cobrar, porque la cultura es remuneradora y compensa con creces, en forma de satisfacción moral, el esfuerzo invertido en ella: la comunidad cultural es la de los capaces de reconocerse como acreedores de esa deuda.[30]

§ 30. La superstición del acuerdo

Gran parte del pensamiento del siglo XX (sobre todo de su segunda mitad, aunque con profundas raíces en la primera) giró en torno a la idea, quizá una de las más características de la filosofía de dicho siglo, de que, cada vez que se logra un acuerdo sobre cierto asunto (bien porque no se tenía ningún juicio sobre el particular, bien, sobre todo, porque había disputa al respecto), dicho logro se funda en la vigencia y en el efecto de acuerdos anteriores ya compartidos, y, a menudo, de acuerdos tácitos que nunca podrían llegar a explicitarse del todo. Habría, conforme a esta familia de doctrinas, una masa ingente (seguramente de enormidad abismal, pero con aspecto hospitalario y protector) de creencias, prejuicios o supuestos inexplícitos que sería imposible someter a discusión seria y cuya aceptación vendría a ser la condición de todas las discusiones y, en realidad, de todos los juicios, por opuestos que resultasen entre sí. Sin ese horizonte o trasfondo compartido, nada podría decirse ni tampoco concebirse, si bien la exploración adecuada de lo que en él se contiene (no ya la descripción completa, que sería monstruosa, sino una cala razonablemente profunda) tiene que estar vedada del todo: cada vez que se logre explicitar lo que se contiene en cierta región del horizonte o trasfondo, semejante explicitación se deberá, sin duda, a la latencia de una mole descomu-

nal de prejuicios sin explicitar. Distintas versiones de esta doctrina han sido sostenidas por pensadores alejadísimos entre sí, tanto que a menudo se ignoraban mutuamente del todo o se profesaban una altiva antipatía. Mucho pensamiento de finales del siglo XX consistió en poner de manifiesto cuán semejantes resultaban las distintas versiones de esta idea que se habían enunciado en corrientes filosóficas dispares, como si la vigencia latente que los acuerdos implícitos tienen en el lenguaje y la práctica humana se reflejara admirablemente en el terreno de las disputas y controversias filosóficas. Que ese horizonte o trasfondo sea único para todos los que hablan, entienden o actúan o que esté repartido en nichos claustrales incomunicados y quizá inconmensurables fue objeto, durante varias décadas, de disputas larguísimas, no siempre muy fecundas y que consumieron enormes energías, pero quizá no importe tanto la oposición entre un horizonte o trasfondo universal (acaso trascendental) y horizontes o trasfondos particulares (sin duda históricos y puede que tradicionales y ancestrales), cuanto el hecho de que en cualquiera de las dos versiones se dé por de contado que no hay modo de pensar seriamente en la verdad de los juicios ni en la justeza de las acciones sin invocar una trama de acuerdos de fondo o de trasfondo que se hace presente cada vez que se logra un acuerdo explícito, o incluso cada vez que se suscita un desacuerdo.

Pueden distinguirse dos grandes fuentes de esa concordia filosófica en torno a los acuerdos implícitos. La primera se remonta a una larga tradición en la historia de la hermenéutica y de las artes de la palabra: casi ha sido desde siempre una creencia compartida por todos los practicantes de dichas artes el que para interpretar y entender adecuadamente algo hay que concordar o, mejor, haber concordado previamente con ello, de manera que comprender cierta cosa ahora equivale en cierto modo a tenerla comprendida de antemano. Esta tradición va, sin embargo, mucho más allá, y muy bien pudiera aducirse co-

mo prueba de su antigüedad el muy platónico punto de partida del libro I de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles: «Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente».[31] Aquello que tiene sentido, lo tenía *ya antes*: «ya antes» es la locución decisiva del pensar hermenéutico, en torno a la cual gira toda una concepción de la interpretación, la lectura y el diálogo, y de la mismísima instalación humana en el mundo. En el llamado círculo hermenéutico o del comprender, enunciado quizá por vez primera con claridad por Friedrich Ast[32] (la idea de que la comprensión de las partes solo es posible a partir de una comprensión previa del todo, y viceversa), se resume un inconfundible estilo de pensamiento. Es natural que el círculo hermenéutico parezca a menudo culpablemente vicioso o, lo que es peor, la expresión de un nocivo oscurantismo. No en vano, esta tradición para la cual todo lo entendido ahora lo estaba ya en cierto modo desde antes no resulta nada afín a la complexión predominantemente cartesiana del pensamiento moderno, dentro de la cual nada de lo que aspire a ser tenido por verdadero puede librarse de un examen que comenzará sin supuestos previos y que solo admitirá lo que él mismo pueda validar habiendo partido de cero. Si ponerse de acuerdo consiste en una suerte de corroboración de que ese acuerdo ya existía de antemano, entonces las voluntades y los entendimientos no parecen ser del todo dueños de sí mismos, y hasta serán sospechosos de estar imantados por misteriosas fuerzas tribales y quizá telúricas. Esto es, por lo menos, lo que temerán muchos críticos amantes del progreso, de la novedad y de la autonomía personal.

Pero la otra tradición que desemboca en la idea de una especie de acuerdo de fondo previo a los de superficie no solo presenta un aspecto poco afín al de la hermenéutica, sino que se sitúa en un bando enfrentado a ella, o así parece si hay que dar crédito a algunos consabidos repartos de papeles de la comedia de la modernidad. Hay, en efecto, toda una familia de maneras

de pensar dentro de la cual resulta natural creer que el acuerdo en la verdad de los juicios y en la bondad de las acciones no surge de la aplicación de artificiosos criterios filosóficos (que son hijos de la ociosidad y morbidez escolares y que no prestan en realidad ningún servicio serio, salvo el de entorpecerlo todo e inficionar la fresca salubridad del razonamiento corriente), sino de atender a las maneras espontáneas en que tejen sus acuerdos quienes no están hechizados por la metafísica, por la retórica ni por la prosa libresca. Quítesele al sano sentido común —ese que Hegel escarneció tan filosóficamente en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*— la pesada hojarasca doctrinal que lo vuelve irreconocible y le impide mostrarse como algo común y sano, y se hallará en todo su vigor lo que la naturaleza dio a nuestra especie para que se desempeñara sobre la tierra de manera adaptativa y eficaz. Una vez ejecutada esta trabajosa desinfección, lo que se pondrá de manifiesto será el modo natural en que los humanos ordenan su vida, tan natural, por cierto, como el de los castores o las abadas y, al mismo tiempo, tan histórico, con tal de que por historia no se entienda nada de lo que los profesores alemanes han pervertido con esa palabra, sino la higiénica y casi zoológica «historia natural» a que se refirió Wittgenstein en el § 25 de las *Investigaciones*.[33] Hay, según este estilo de pensamiento, todo un entramado práctico y consuetudinario de hábitos, reglas, modelos, tabúes, máximas, consejos, historias diversamente ejemplares, ritos, conmemoraciones y sobreentendidos que proporciona cuanto se necesita para resolver los problemas reales de la vida; el acuerdo en relación con todo eso, tácito y que no puede ni debe explicitarse, es precisamente lo que permite lograr acuerdos expresos y bien establecidos sobre cualquier asunto de la vida común.

La tradición hermenéutica, revestida de todos los atributos de lo alto, lo noble, lo aurático, lo prístino y lo analogado a la condición de los dioses, guarda más relaciones con la tradición

naturalista de lo común, lo ordinario, lo llano y lo analogado a la condición de los brutos de lo que gustaría a muchos representantes de una y otra corriente. Es cierto que el reparto de papeles de la cultura moderna convirtió a ambas líneas en rivales, aunque quizá ese conflicto no tenga tanta importancia como la que le dan algunos de sus actores. Una y otra tradición están unidas (no en vano coinciden en un secreto e inconfesable acuerdo) por el común hechizo de lo natural y lo originario, al que se hallan sujetas de maneras diversas, si bien con un mismo grado de adicción. El argumento de la comedia moderna, tan favorecedor de pasiones efímeramente hinchadas, exige una sobreactuación formidable cada vez que se represente la consabida disputa entre el insondable teólogo de Tubinga y el campechano granjero de Virginia, pero el día en que este género teatral pase definitivamente de moda se advertirá sin dificultad que ambos personajes se parecían más de lo que las convenciones del género estaban dispuestas a mostrar, y que los actores se habían acostumbrado a exageraciones muy desmesuradas. En realidad, la historia de la naturaleza y la del espíritu tienen que contarse de maneras muy semejantes a partir del momento en que se las empieza a concebir precisamente como historia (en el sentido moderno de la palabra) y no como otra cosa, es decir, a partir de la decisión de narrarlas como un despliegue o desencadenamiento, y no como un catálogo de testimonios siempre incompleto e indigente, a semejanza de la colección de estampas pintadas a la luz de un candil en que consistía la historia tradicional. La alianza entre hermenéutica y naturalismo pareció a muchos, en las últimas décadas del siglo XX, una especie de conciliación

El hermeneuta y el naturalista comparten el convencimiento de que en la vida humana hay un fondo de simplicidad originaria eclipsado por cierta clase de infatuación y soberbia, y de que lo verdadero y lo bueno, allí donde pueden hallarse, no son más que el desocultamiento o el rescate (ciertamente modestísimo)

de alguna región de aquel fondo, para unos abismático y para otros cotidiano del todo; para unos remoto y huidizo, y para los otros patente en cada momento. La hermenéutica y el naturalismo se han esforzado hasta la extenuación en sacar partido práctico a esa idea de un horizonte de hábitos, prejuicios y disposiciones compartidas. Que la filosofía naturalista no se orientase a intervenir en la acción humana ni a mejorarla habría resultado una incomprensible paradoja, y otro tanto ocurre también con la hermenéutica filosófica, para la cual resulta exigible mostrarse precisamente como una «filosofía práctica» y heredar la tradición de este género de discurso. Aunque hay una amarga ironía en la decepcionante pobreza de efectos que aflige a la hermenéutica y al naturalismo cuando se miden con la miseria del mundo y tratan de hacerse cargo de ella (como si el trato con el fondo fuera inútil para moverse en la superficie, y como si lo que está bien en la teoría apenas sirviera para la práctica), sería inapropiado ensañarse con el pensamiento del siglo XX por esa clase de incapacidades. Porque la verdad profunda (y amargamente irónica, sin duda) de la creencia en un consenso originario de fondo, o en acuerdos tácitos fragmentados y encapsulados, radica precisamente en la perfecta compatibilidad entre estas formas de concordia y la existencia de toda clase de conflictos, incluidos los más violentos y sanguinarios. La referencia de Kant al profundo acuerdo que reinaba entre Carlos V y Francisco I en torno a sus objetos de deseo («lo que mi hermano Carlos quiere poseer [esto es, Milán], también lo quiero yo»)[34] no es de ninguna manera una broma filosófica, sino la expresión más exacta de la temible potencia destructiva que la concordia puede alojar: que la paz se logre a veces mediante acuerdos no impide ni mucho menos que las hostilidades se desencadenen a menudo gracias a los *acuerdos de guerra* más unánimes y sólidos: a lo que Rafael Sánchez Ferlosio ha llamado «simultad».[35]

La esterilidad práctica de la filosofía del siglo XX es, sin duda, una seña del destino a la que debe darse toda la importancia

que tiene, pero esta no es, contrariamente a lo que suele creerse, la propia de las grandes frustraciones ni de los fracasos aparatosos, sino más bien la que corresponde a verdades *demasiado* lúcidas, heridas por un exceso de veracidad que hace saltar por los aires cualquier esperanza de un aprovechamiento ventajoso. Dicho con cierta crudeza: que el habla, el pensamiento y la acción se funden o se desfonden en alguna clase de acuerdo originario no implica ni mucho menos que semejante acuerdo esté disponible para ser empleado en la resolución de los conflictos humanos ni en el apaciguamiento de sus violencias. Que los acuerdos de fondo traigan la paz o la guerra es cosa que atañe al decreto de la fortuna, porque lo único que sobre el particular puede proclamarse con seguridad es que el fondo de concordia que sitia los juicios y acciones de los mortales contiene en su esencia misma la posibilidad de una intimación a la violencia. Pero semejante hecho no se suscita tan solo en la versión fragmentada o particularista de la idea de un acuerdo de fondo. Al creer en reductos cerrados de acuerdo, incomunicables e inconmensurables entre sí, parece claro que esa versión favorece no poco la conclusión de que los acuerdos de fondo son una artillería letal, presta a ser usada contra quienes están sujetos a acuerdos distintos, dependientes de otro fondo, aunque lo que quisiera mostrarse aquí no es un hecho tan innegable como ese, sino otro que acontece *en el interior* de esas unidades de sentido, ya sea que haya muchas y resulten de la fragmentación, ya sea que se dé una sola, compartida por todos los mortales que hablan, piensan y sobreviven. Porque, si es lícito y aun inexcusable retrotraer cada acuerdo particular y explícito hasta llegar al fondo que le sirve de sustento o en el que se hunde, también lo será, y precisamente *de la misma manera*, hacerlo con cada desavenencia o discordancia que los mortales puedan sufrir. Siendo todo conflicto violento entre estos algo que, en algún nivel o momento, tiene que expresarse con palabras, las palabras mediante las que la violencia se ejecuta, o las que la preceden o siguen,

tendrán que ser, para no perder nada de su capacidad mortífera o dañosa, cabalmente entendidas y rectamente interpretadas, y lo serán, sin duda, gracias a una concordia tácita sobre cómo deben entenderse.

Pocas veces se tiene tanta certeza de que aquel que está al lado piensa lo mismo que uno como cuando el medio del contacto es un arma mortal a punto de ser usada, y esta clase de acuerdos no se debilita en lo más mínimo porque la violencia pueda deberse a desavenencias doctrinales o a lealtades de bando. Al contrario: el enfrentamiento se vuelve irresoluble (y se muestra condenado a la resolución sangrienta) cuando en una comunidad perfectamente delimitada se cobra la convicción casi unánime de que los fines y forma de la vida común solo pueden ser los dos que son, de manera que la disyunción está fuera de toda disputa y cada una de las doctrinas o banderías solo puede reconocerse a partir de su enemistad con la otra. Para que haya guerra civil es preciso que los contendientes compartan un número de supuestos más numeroso que el que une a los miembros de esa comunidad en tiempo de paz, y otro tanto debe decirse de la guerra exterior: quizá el conflicto bélico sea posible entre pueblos pertenecientes a lo que popularmente se llama «culturas» distintas, pero el hecho mismo de haberse decidido a combatir supone una admirable voluntad de comprender al otro y de compartir su cultura, aunque solo sea mediante la cabal interpretación de aquellos aspectos de su forma de vida cuyo conocimiento es útil para asegurar un exterminio más eficaz. En rigor, toda guerra exterior debería entenderse como un enfrentamiento civil, pues en toda hostilidad entre dos naciones, pueblos o estados se forma al mismo tiempo (o estaba formada ya) una comunidad destinada a desangrarse y nacida para ello: quienes se aproximan para dar ocasión a un derramamiento cruento pasan a compartir una misma sangre en un sentido seguramente más claro que el derivado de la pertenencia a un linaje común.

El momento decisivo para que explote una carga de violencia tensamente represada coincide a menudo con la puesta de manifiesto de algo que hasta entonces era mera sospecha o que carecía de prueba concluyente. Mientras los dos bandos estén en condiciones de disimular sus propósitos o de hurtarse mutuamente la noticia de hechos que, al llegar a conocerse, desencadenarían la contienda, el enfrentamiento puede retrasarse y hasta cabrá desactivarlo, pero el instante en el que lo oculto se desvela (de ordinario espectacularmente) hace imposible ya toda postergación: quien se quita una máscara largo tiempo mantenida y la arroja a la cara del adversario sabe que las hostilidades ya no pueden esperar más, pues la causa de que todavía no se hubieran desatado era que las dos partes no concordaban en lo que sabían ni en aquello a lo que podían atenerse. Llevas razón en todo lo que dices, porque mis obras y mis planes son como los describes; siendo, además, mis noticias sobre ti las mismas que tienes tú, y no habiendo nada importante en cuyo enjuiciamiento no coincidamos, lo único que nos resta es matarnos y empezar a hacerlo ya. La ironía de los acuerdos de fondo radica en que estos no son algo que a veces pueda debilitarse (suscitándose entonces la desavenencia), sino en que no se rompen ni se resquebrajan nunca, y ni siquiera podrían hacerlo en medio de la violencia más sangrienta, porque esta es diligentísima para sacar a la superficie acuerdos ominosos que se había logrado enterrar o para producirlos con novedad avasalladora. La preponderancia académica y cultural de las filosofías hermenéutica y naturalista en las décadas finales del siglo XX (así como el hecho de que esa hegemonía se haya dado bajo la forma de un reparto geográfico, y de un diálogo en el que han alternado las lisonjas y los malentendidos, las seducciones mutuas y los desprecios) es un portentoso signo de los tiempos, aunque su sentido esté lejos de haberse descifrado con fidelidad. Que un siglo entregado con pasión al exterminio haya cultivado al mismo tiempo un pensamiento del acuerdo dice mucho sobre las ilimitadas posi-

bilidades de la hipocresía humana, y quizá diga todavía más sobre la ceguera que puede llegar a padecerse a la hora de escrutar el lugar de la filosofía en el mundo. El siglo XX debería haber aprendido que aquello que pensó era en realidad perfectamente compatible con lo que hizo y le ocurrió, pero, por razones demasiado humanas, se empeñó en interpretar su propio pensamiento como algo a contracorriente de los hechos o en violento desacuerdo con ellos, creyendo puerilmente que la filosofía no solo está inmunizada contra los males de su tiempo, sino que custodia bienes preciosos y los mantiene a salvo de toda malversación. La ironía del acuerdo de fondo lleva a otra no mucho mejor: la de que, en caso de que la filosofía sea su tiempo comprendido en pensamientos, lo será solo por el peor lado de la época que le toca, y sin ser capaz de advertir que esto es precisamente lo que le ocurre.

§ 31. Lo público y lo pragmático

La idea contemporánea del espacio público es el resultado de una operación supersticiosa por medio de la cual se despoja a cierta clase de asentimientos de cualquier clase de vínculo con estados de forzamiento o coacción, estipulando la existencia de un tipo especial de acuerdos que tienen en su naturaleza no solo estar totalmente libres de violencia, sino fundarse en el repudio de esta y encaminarse a su apaciguamiento o a su extinción, y todo ello, por cierto, a la vez, porque de poco valdría que se diera una de esas condiciones en solitario. La idea de un espacio público es la de un lugar físico o moral en el que se producen acuerdos libres de violencia o, dicho con algo más de precisión, donde se puede advertir la aproximación creciente a un estado en que tales acuerdos se habrán de producir. La superstición del acuerdo se funda en la creencia de que la manera natural de asentir —la que se da por defecto, cuando no interviene ningún factor adventicio— es la surgida de un diálogo pacífico cuyos intervinientes han logrado una comunicación exitosa. Y la cues-

tión que debe discutirse a propósito de esta noción del espacio público no es la de si tal clase de acuerdos existe o no, ni tampoco la de cuán ancha o angosta sea en caso de existir, ni la de qué habría de hacerse para ensancharla, sino la más decisiva de si en el acuerdo dialogado y razonado está o no la esencia del acuerdo mismo o, dicho de manera más pragmática, si es provechoso tomar los acuerdos surgidos de un diálogo ordenado como el modo de asentimiento más destacado o típico. Que la respuesta a esta pregunta sea negativa —como aquí se sostiene que debe serlo— no ha de causar tribulación a nadie ni es, en realidad, un hecho truculento o perturbador. Se puede seguir cultivando las virtudes de la conversación serena y argumentada (e incluso dispensarles la mayor estima) sin tener que creer por ello que ahí radique lo esencial del lenguaje humano; de hecho, el aprecio por los acuerdos pacíficos debería crecer después de reconocida su rareza y su condición en cierto modo desviada.

Entenderse y ponerse apaciblemente de acuerdo es tan solo una más de las muchas cosas que se hacen con palabras, y nada hay en ello que persuada de que ahí se encuentre la almendra del lenguaje o la joya de su corona. Que una conversación razonada y rigurosa puede concluir en el desacuerdo no debería constituir, por su parte, ningún motivo de escándalo; de hecho, las discordias pueden llegar a resultar fecundísimas, y no solo como paso estratégico para el logro de acuerdos posteriores. Ciertos disentimientos son estimables de por sí, y no porque pongan de relieve la bondad de las doctrinas liberales sobre la pluralidad o la tolerancia, sino porque gracias a ellos se puede cobrar noticia de que algunos juicios son, aquí sí por esencia, objetos de controversia que deben aparecer emparejados con su tesis contraria: determinadas aserciones solo pueden enunciarse en el seno de una discusión indecidible y como parte de un movimiento pendular de afirmación y negación que arrastra a diversos hablantes a pronunciar las tesis respectivas. Ciertas creencias son, en sí mismas, la mitad de un conflicto, y lo seguirían

siendo aun cuando nadie afirmase, de hecho, la creencia contraria; tal cosa resultará unas veces benigna y otras no, pero, cuando ocurre, es vano empeñarse en buscar el acuerdo. La mayor parte de las creencias inciertas y de las que no gozan de justificación concluyente deben entenderse precisamente así: no como merecedoras de una anuencia moderada o tibia ni de la suspensión cautelar de todo asentimiento, sino como piezas de un cepo que atrapa fatalmente y convierte a sus víctimas en actores de un drama agonal. En numerosímimas ocasiones es precisamente el razonamiento y el curso ordenado del lenguaje lo que lleva a los desacuerdos, y en otras muchas el acuerdo mismo es el resultado del engaño, de la incuria argumental, de la pereza o de la capitulación ante la violencia: no hay nada, de hecho, que vincule con fuerza los acuerdos al recto hablar y los desacuerdos a la sinrazón.[36]

El lenguaje humano no es, por su esencia, ni violento ni pacífico, pero la violencia humana sí está urdida de tal modo que sin acompañamiento de palabras ha de quedar incompleta y truncada, y con esto basta para que el parentesco entre violencia y lenguaje haya de contarse entre los rasgos más destacables en el actuar de los seres racionales mortales. La idea habitual del espacio público está concebida a la manera de una jaculatoria con cuya recitación repetida se quiere aplacar toda tentación de concebir un lenguaje frecuentemente violento y una violencia indispensablemente verbal. En tal espacio, el lenguaje se usaría conforme a su verdadero ser y, si a esta suposición se añade la creencia en la naturaleza verbal o locutiva del ser humano, no será difícil concluir que dicho espacio público resulta el lugar más propio de semejante clase de seres: casi su hogar natal, si tal cosa existiera, o, por lo menos el centro genuino de su obrar, con respecto al cual todo lo demás es periferia o suburbio, lugar de excursión o de huida, cuando no de exilio o extravío. Lo que, desde luego, carecería de todo sentido es confiar en una noción del espacio público como la descrita y conferirle al mis-

mo tiempo un papel secundario: que un espacio sea público ha de implicar que es el más notable de todos los espacios y aquel en relación con el cual debe definirse la ubicación de cualquiera de los otros. La metafórica espacial de lo público necesita invocar un centro, y con tan inocente manera de hablar se creerá haber evitado tener que acudir a una noción espantablemente anacrónica y antipática como sin duda lo es la de la esencia. Quizá, sin embargo, el concepto de un centro del espacio humano acabará siendo más agobiante que ella, y más que la del lenguaje como «casa del ser». Que haya un espacio humano central y que en ese centro resplandezcan las palabras con toda su pureza son creencias que quizá habrían de expresarse con terminología no tan comprometedora, pero más tarde o más temprano esta clase de vocabulario se dejará oír con la mayor incomodidad.

Si el espacio público define el centro de los ejes de coordenadas en relación con los cuales se ubican todos los demás lugares, entonces tal lugar moral no solo no será un punto cualquiera, sino que su ausencia dislocaría del todo la ordenación del espacio en su conjunto, perturbando la coherencia de toda metafórica espacial que quisiese utilizarse. Algo semejante a lo anterior ocurriría, por cierto, si en lugar de usar el término «espacio» se emplease la palabra «esfera». Aunque la expresión «esfera pública» no contenga ninguna instrucción sobre qué lugar de un espacio imaginario debe ocupar el sólido en cuestión, y aunque la metafórica de las esferas esté en la cercanía de los tropos muertos, pensar en una esfera pública sugiere algo parecido a una ubicación vagamente central, ya sea que las esferas se representen como planetas o astros exentos, ya como un sistema concéntrico. La esfera pública podría ser representada potestativamente de manera semejante al sol del sistema copernicano o a la tierra del ptolemaico, y ambas representaciones podrían alternarse a conveniencia sin gran dificultad, pero lo que en ningún caso estará permitido es tomar a la esfera pública por *una esfera*

más cuya localización sea incierta en relación con las otras. Que hubiera dudas sobre si tal esfera gira, pongamos por caso, en una órbita intermedia entre las de la erótica y la económica, o sobre si está engastada entre la esfera artística y la religiosa, sería indicio de que el sistema de las esferas se ha representado de manera incorrecta y hasta disparatada. Quizá haya dudas sobre cómo representar exactamente el centro o sus proximidades, pero resulta seguro que la esfera pública no puede alejarse mucho de semejante centro.

El concepto habitual del espacio público está formado de tal suerte que, para usarlo de manera provechosa, habrá que contar con numerosas implicaturas tocantes al papel del lenguaje en la vida humana y a la estructura del acuerdo, de la comunicación y de la comunidad. No cabe, por ejemplo, emplear la expresión «espacio público» y negar a continuación que los conflictos deben superarse mediante el diálogo o que la comunicación franca es un medio óptimo para la resolución de problemas. Quien no esté convencido de estas dos tesis o quien no encuentre gusto en repetir estas series de palabras no hablará tampoco de espacio público ni tendrá ningún interés en servirse de esta expresión. Decir «espacio público» en el seno de cualquier juicio (y lo que se afirme con este tendrá muy poca importancia)[37] implica prestar adhesión a todo un sistema de fórmulas de autogratificación virtuosa. De hecho, el adversario de esta noción no la empleará nunca, porque sería absurdo decir «el espacio público debe empequeñecerse» o «deben tomarse medidas en contra del espacio público». Basta con afirmar algo que contenga la expresión para que, sin necesidad de atender a lo afirmado, se despliegue todo un racimo de autoatribuciones de virtud y se emplace al interlocutor para que tome posiciones en relación con ellas. Quien quiera mostrarse renuente o desafecto no tendrá a su disposición fórmulas cínicas como «yo no estoy interesado en ninguna clase de espacio público» (que casi equivale a decir «yo no creo que lo que está bien sea preferible a lo que está

mal») y deberá acudir probablemente a declaraciones metalingüísticas como «quizá entienda yo por espacio público algo distinto a lo que entiende usted» (de una estirpe emparentada con algo así como «nuestras concepciones del bien son muy discordantes entre sí»).

Como se ha visto, la idea de una resolución pacífica de los conflictos va adherida a la noción habitual del espacio público con una argamasa de insuperable fuerza aglutinante. Pero hay tan solo un pequeñísimo paso, casi imperceptible, entre hablar de resolución de conflictos (con la correspondiente negación de la condición violenta de lo público) y de resolución de *problemas*, noción esta con la que se produce un giro, casi nunca advertido del todo, hacia el ámbito de las reglas de la habilidad. Resolver un problema es algo que, en sus orígenes y en su núcleo central, apenas guarda relación con fin práctico alguno y sugiere una lógica de autodesafío, de búsqueda desinteresada y casi lúdica de la verdad y de actividad que tiene su fin en ella misma, esto es, de todo lo opuesto a utilidad o eficacia alguna.[38] Sin embargo, hace mucho tiempo que el paradigma de la resolución de problemas se desplazó al terreno de la eficacia pragmática: «problema» es otro nombre para referirse a la tribulación, la contrariedad o el fastidio, mientras que «solución» designa salir airoso de tales estados de apuro o malestar. El espacio público es un ámbito de resolución de problemas en este sentido moderno o desplazado, y considerarlo un espacio lúdico al que cada cual acude para desafiarse a sí mismo proponiéndose enigmas o rompecabezas tiraría por tierra toda la dignidad de tal espacio. Que por problemas y por soluciones o resoluciones deje de entenderse dificultades teoréticas ociosas (en la plenitud de significado de la θεωρία y del *otium*), en cuyos detalles conviene demorarse al máximo y cuya resolución será memorable en todos sus pormenores, y se pase a denotar enredos prácticos de los que urge deshacerse para olvidarlos cuanto antes y afrontar rápidamente otro asunto, es una mudanza semántica

de enorme importancia y cuyo resultado marca la noción de espacio público con la atrocidad de un hierro candente.

No es difícil advertir que esta metamorfosis de la noción de «problema» conduce derechamente a una economización vergonzante del espacio público, el cual se tendrá que seguir presentando como la antítesis de la casa y la quintaesencia de la ciudad mientras, al mismo tiempo, admitirá en su corazón mismo un modo de proceder típicamente propio de la administración de la hacienda. Resolver problemas con arreglo a cánones de eficacia para que no quede ningún residuo de la correspondiente dificultad es precisamente lo que hace con toda destreza el buen jefe de casa, y solo convirtiendo la ciudad en una casa en grande puede concebirse que ese sea el propósito del espacio público y de la palabra que en él se pronuncie. Se contestará, de hecho, que los problemas resueltos en dicho espacio no son los de fulano o mengano, o los de esta o aquella familia o casa en particular, sino precisamente los de todos, pero contra esta respuesta vale lo mismo que Aristóteles aducía al advertir de que una casa muy grande no tiene nada que ver con una ciudad, por pequeña que esta sea. Lo que en verdad distingue a los problemas «económicos» de lo que antes del mencionado desplazamiento se llamaba «problema» es la condición caduca y consumible de los primeros: mientras que el problema del lado y la diagonal merece ser vuelto a recorrer innumerables veces en toda la trayectoria de su resolución (o de su falta de ella) y nunca deberá pasar al desván de los bienes obsoletos ni al sumidero de la desmemoria, el problema de allegar dineros con los que poder veranear en cierto sitio se desintegra para siempre en cuanto se logra su solución, y la única utilidad que tiene volver a examinarlo es el provecho que puede sacarse para ocasiones futuras, algo que no atañe a lo singular del caso, sino más bien a lo que tiene de exponente típico de cierta clase de problemas. En el libro I de la *Retórica*, Aristóteles señaló cinco asuntos como propios de la deliberación: la «adquisición de recursos», «la gue-

rra y la paz», «la defensa del territorio», «las exportaciones e importaciones» y «la legislación».[39] Que dos de ellos correspondan a la casa y otros dos a la guerra, y que solo el último pertenezca, aun con reservas quizá, a la política no puede dejar de resultar sospechoso. El espacio público, constitutivamente abierto y, por ello mismo, cerrado a toda intromisión de la casa, se economiza hasta el extremo en cuanto admite problemas pragmáticos como objeto de sus deliberaciones. Pero de ninguna manera podría evitarse una economización así, la cual se introducirá en el destino de dicho espacio a partir del momento fatal en que la resolución de problemas pase a ser la actividad capital que allí se lleve a cabo: el modesto detalle de un deslizamiento de significado causa la mutación completa de la naturaleza de la cosa y el paso a su contrario.

La superstición del acuerdo lleva dentro de sí una semilla de descomunales efectos, irreversibles una vez que lleguen a desencadenarse. Criptoeconomizado el espacio público, se convertirá fatalmente en una máquina de resolución de problemas, dotada de un formidable mecanismo de producción perpetua de problemas nuevos, los cuales, por su parte, estarán cortados a la medida de la confianza en su solución. Desde luego, el fin al que se orienta la actividad del espacio público es la aproximación paulatina a un mundo desproblematizado, pero semejante acercamiento exige imperiosamente la creación continua de nuevos problemas que, aunque en principio deberían ser de envergadura decreciente para favorecer la aproximación, incumplen del todo esa expectativa. Si ha de haber progreso —y el acercamiento mencionado lo es de hecho—, tendrá que darse una trayectoria de hitos crecientemente destacables y no, ni mucho menos, una degradación entrópica. Eso significa que los problemas que se hayan de resolver en el espacio público habrán de complicarse cada vez más, aunque correlativamente aumentará también la capacidad de resolverlos, y crecerá lo bastante, según el modelo, para sobrepujar la envergadura de los

problemas que puedan suscitarse. Un espacio público que se enfrentase a problemas cada vez más fáciles no acreditaría con ello más que su adaptación a unos tiempos flácidos y desprovistos de toda intensidad histórica, pero el ideal de la aproximación (o la aproximación al ideal) estriba precisamente en un acercamiento constante a cotas cada vez más altas de complejidad, y así el espacio público será el recinto en donde pueda observarse de manera fiel la secuencia de esa clase de movimientos. Bien se advierte que la superstición del acuerdo está llena de implicaciones, la mayor parte de ellas irreconocibles para quienes la forjaron. [40]

§ 32. Retórica de la espontaneidad

Si, en relación con lo público, la metafórica del espacio se sustituyera por la del tiempo, puede que se abriese el camino para una revisión muy severa de lo que por «público» cabe entender. A lo anterior puede responderse que, de hecho, la noción de lo público fundada en las supersticiones que se han mencionado podría ser traducida a metáforas temporales sin mucha variación. ¿Por qué no hablar, en efecto, de un «tiempo público», bien acotado y distinto del privado, un tiempo en el que se procurase el interés común y la razonable resolución de los problemas con toda la transparencia del mundo? De hecho —cabe argumentar—, el espacio público tiene su tiempo propio, que no es de ningún modo uno cualquiera: la común y pública deliberación no puede abarcar toda la vida (ni siquiera el día entero) y exigirá cierta disciplina temporal gracias a la cual pueda librarse de caer por el precipicio de la conversación interminable e infecunda, de la parecbasis permanente y de la parresía. No en vano, el tiempo deliberativo se distingue por su tenso aprovechamiento, y en él todas las energías deberán concentrarse en la discusión sin atender a nada más, con el frecuente resultado de que los minutos parezcan correr más deprisa que en el tiempo ordinario. Lo anterior es muy cierto, y la mejor

prueba de su verdad radica en el profundo tedio que la deliberación pública suscitará a quien no tenga interés en ella: cuando alguien está absorto en una discusión, no tardará en advertir que las horas se le han empequeñecido portentosamente, mientras que aquel a quien el debate resulte indiferente tenderá a creer que este se ha prolongado muchísimo más de lo que marcan los relojes. Pero esa tensión del tiempo público quizá no tenga mucho de particular y acaso sea solo una muestra más de lo que ocurre en cualquier actividad a la que sus participantes confieren importancia. Tampoco el hecho de que la discusión pública se someta a menudo a cierto régimen preestablecido de calendario y horario parece constituir un rasgo privativo de este género de actividades; en realidad, casi toda práctica humana reglada tiene que llevarse a cabo dentro de una acotación temporal más o menos estricta. Haciendo de lo público un lapso de tiempo no parece, por tanto, ni que se altere demasiado lo que quiere decirse cuando tal noción es tomada espacialmente ni que se descubra tampoco nada perteneciente a su esencia.

Puede que haya, sin embargo, otra manera de entender temporalmente no tanto lo que de ordinario se llama «lo público», cuanto otra cosa, todavía por determinar con precisión, que se insinúa al hilo del desmantelamiento de la noción de espacio público. Para aclarar mínimamente lo que con esto se quiere decir es obligado intentar ahora la descripción de un rasgo que acaso constituya el meollo de esta noción en su uso prevaleciente. Si es acertado lo dicho a propósito de las tres supersticiones de que nos hemos hecho cargo, parece caer por su propio peso la conclusión de que aquello que se llama deliberación o discusión pública se distingue siempre por una propiedad fundamental, aunque reparar en ella resulte tan arduo como impertinente: ni es fácil expresarla ni, una vez captada, se admitirá con comodidad su condición esencial. En realidad, el supuesto no puede ser más sencillo: de acuerdo con lo que por espacio público nos hemos acostumbrado a entender, cualquier acto de

habla que se produzca en el seno de las deliberaciones propias de dicho espacio tendrá que ser, por fuerza, un acto deliberado por el hablante previamente a su enunciación. Tal deliberación puede adoptar la forma de una meditación lenta y cuidadosa (la correspondiente a las sucesivas fases de preparación del discurso cuando se disfruta de tiempo suficiente para proyectar lo que se ha de decir) o la de una respuesta ágil, y casi necesariamente improvisada, al discurso de otros hablantes. Que en la respuesta apresurada uno no se traicione y evite tanto dejarse convencer a la ligera como decir algo de lo que no tardará en tener que arrepentirse parecen ser requisitos elementales de la diestra actuación en el espacio público, y quien no domine el arte de responder deberá someterse a un largo noviciado antes de comparecer en esta clase de lugares. La capacidad de quien sabe replicar ágilmente puede describirse como la de decir de manera rápida e impremeditada lo mismo que habría resultado de una preparación cuidadosa. Tan solo, en efecto, un hablante público muy bisoño necesitará siempre preparar con cuidado lo que ha de pronunciar; quien de verdad ha adquirido el hábito de la discusión pública se desempeñará con maestría en la *inuentio*, *dispositio*, *memoria*, *elocutio* y *actio* de discursos cuidadosamente elaborados, aunque brillará, sobre todo, en los momentos en que no hay tiempo para tal preparación. El arte de lo público consistirá, entonces, en lograr que no haya diferencias esenciales entre lo que se dice cuando el tiempo falta del todo y cuando se tiene todo el tiempo del mundo, como si en el momento fugaz previo a la respuesta improvisada pudieran comprimirse todos los ratos que se dedican a pensar y a disponer lo que corresponde decir. A lo anterior debe añadirse que, siendo muy a menudo los discursos premeditados del hablante público una obra ajena a la que este orador se limita a prestar voz, lo verdaderamente propio de su actividad será el dominio de la respuesta, la cual no habrá de parecerse a lo que el orador prepara y premedita, sino a aquello que *podría* preparar y premeditar, pero que

por economía delega en otros. La regla de oro del discurso público está constituida, pues, por la coherencia y por la fidelidad: lo pronunciado ahora tiene que casar con todo lo que le antecede y con lo que cabe suponer que podría llegar a tener que decirse, y debe ser fiel a las intenciones y propósitos que preceden a lo dicho o que deberían precederlo si hubiera tiempo bastante para ello.

Lo anterior es tan elemental que muchas gentes lo considerarán una trivialidad sin importancia, aunque no deberá sorprender que para otros constituya algo litigioso e incluso digno de repudio. Porque ¿de verdad puede tomarse la deliberación pública como una ejecución artificiosa cuyos momentos de espontaneidad tan solo son naturales de manera aparente? ¿En serio constituye el discurso público un género retórico, sometido, como todos los demás, a reglas de elaboración artística y, por tanto, de dramaturgia o, empleando el término más ingrato y exacto, de hipocresía, como corresponde a esa ὑπόκρισις en que consiste la *actio* oratoria? ¿Es cierto que la deliberación pública está a merced de las habilidades y mañas de artistas de la palabra, gentes cuyo talento consiste en forzar la marcha del tiempo y en lograr de manera momentánea lo que a otros lleva horas o días? Estas objeciones resultarán seguramente cansinas y trilladas porque ciertamente no son nuevas y siguen la pauta de las sempiternas quejas de la filosofía contra la retórica. Hay, desde luego, un modo natural de enfrentarse a ellas, en el que quizá se condense mucho de lo que es esencial a la idea de un discurso o deliberación en el espacio público. El abogado de lo público replicará, en efecto, que la deliberación pública es retórica, pero que no lo es en el mal sentido, sobre todo porque no es *solo* tal cosa. Es cierto, dirá, que muy a menudo los actos de habla típicos de dicho espacio están preparados con arreglo a una técnica muy perfecta y no poco artificiosa, aunque, en realidad, esa elaboración artística no afecta —agregará— a lo esencial del discurso público. Para comprender por qué, cabría parangonar lo

que sucede cuando alguien habla en público con lo que le acontece al juez al dictar sentencia, por lo menos si se ha de hacer caso de la lúcida descripción que Derrida lleva a cabo de la «*epokhé* de la regla».[41] Al administrar justicia, el juez deberá atenerse, como es natural, a la ley, y deberá aplicarla con todo el ciego rigor de alguien que prescindiese por entero de sus convicciones y opiniones personales, adoptando el gélido principio de Montaigne tan perturbadoramente glosado por Pascal: quien obedece a la ley porque es justa y no simplemente porque es ley no la obedecerá por la razón adecuada.

Sin embargo, lo habitual será afirmar que esto corresponde tan solo a la mitad de la verdad, y que el buen juez actuará *duplicando* siempre su razonamiento y parándose a pensar —una vez decidido lo que la nuda ley le manda sentenciar, pero haciendo como si no lo supiera— qué es lo que habría de decidir a partir de meras razones de justicia independientes de la vigente legislación y de cualquier jurisprudencia. Y entonces resultará que, en la mayoría de los casos, lo mandado por la ciega ley y lo aconsejado por la no menos ciega justicia coincidirán armoniosamente, o eso cabe suponer cuando la legislación se tiene por justa. La actuación del buen juez está, por tanto, sobredeterminada porque uno cualquiera de sus dos motivos, tomado por separado, le habría bastado para llegar a la decisión correcta, y que haya dos no debe implicar conflicto alguno, sino únicamente la posibilidad de que cada uno corrobore lo determinado por el otro y le proporcione autoridad suplementaria. Lo que le ocurrirá, entonces, a quien participe de la deliberación en el espacio público será que, por regla general, sus intervenciones habrán surgido de una cuidada preparación técnica (se podrá decir, con toda justicia, que son artificios) pero, por otro, quien las pronuncie responderá de ellas como de algo nada artificial y del todo espontáneo porque, de haber faltado la premeditación retórica (a causa, por ejemplo, de no haberse dispuesto de tiempo suficiente), la sustancia de lo dicho habría sido la misma.

Hay, pues, dos caminos independientes que conducen al mismo destino, y al enemigo de la retórica puede replicársele que, en rigor, será posible prescindir de esta cada vez que se quiera: el discurso desaliñado y desnudo de todo aderezo vale, no en vano, lo mismo que el técnicamente más admirable. Por si alguna prueba de ello pidiese el filósofo antirretórico, lo que ocurre en la respuesta improvisada suministra el mejor argumento contra este oponente, ya que, al tener que contestar sin tiempo para preparar la respuesta, parece que es la mismísima voz del interviniente, y no la del diestro escritor de discursos, la que se hace oír en toda su autenticidad, según le sucedería a un juez que hubiese de dictar sentencia sin tiempo para preparar su redacción y en virtud de su repentino sentido de la justicia.

Cabe, no obstante, una objeción muy insidiosa contra esta última analogía y contra la pretendida espontaneidad que se complace en ostentar quien responde improvisadamente a un discurso de los llamados públicos. Se dirá, no en vano, que este habitante del espacio público es, por regla general, un orador experimentado cuya aparente espontaneidad constituye tan solo, según se mostró antes, el resultado de una expertísima maestría, a semejanza del juez que dicta sentencia con toda agilidad sin consultar la legislación ni la jurisprudencia, sobre el cual siempre cabrá discutir si ha obrado movido por su sentido de la justicia o por su profundo saber y pericia jurídica. Que esta disputa sea indecidible constituye una razón muy poderosa para albergar dudas perpetuas sobre la posibilidad de que alguien hable con su mismísima voz cada vez que intervenga en el espacio llamado público; basta con no estar ajeno a toda influencia de la retórica para que esta haya podido infiltrarse por algún resquicio y se haya enseñoreado subrepticiamente de la palabra, manejando al hablante como a un títere y burlándose de su vigilancia y de su resistencia. Interesa mucho no perder de vista que en esta disputa sobre lo que verdaderamente mueve a quien habla en el llamado espacio público se ventila un asunto direc-

tamente referido al tiempo, a saber, la cuestión de si entre el momento de pergeñar y disponer cierta proposición del discurso y el instante de pronunciarla es lícito suponer (o, por el contrario, es insensato o infundado hacerlo) que no se habrá producido, salvo por raro azar, una mudanza de lo que el hablante cree.

Preparar la pronunciación de un discurso y comprometerse a la actuación correspondiente equivale, en la mayor parte de los casos, a depositar una cuantiosa fianza para abortar las mudanzas de intención y criterio que mientras tanto pudieran interponerse.[42] Contra el filósofo antirretórico puede blandirse el argumento de que, en realidad, haber premeditado, escrito y elaborado artísticamente lo que estaba destinado a ser dicho es una prueba inmejorable de la genuina espontaneidad de aquello que se dice. Algo que fue concebido —se supone, ¿por qué no?, que espontáneamente— para ser pronunciado cierto tiempo después, se ha mantenido en las mismas condiciones de frescura y viveza, de suerte que, cuando llegue a pronunciarse, se dirá como si estuviera recién pensado, lo cual no prueba nada contra su espontaneidad inicial, sino que manifiesta cuán afortunada fue. Una acción espontánea que se evapora a los pocos momentos no pierde, ciertamente, espontaneidad, pero seguramente la vocación de todo acto espontáneo es perdurar tanto como sea posible conservando fresco el impulso inicial. Podrá replicarse, sin duda, que semejante frescura tan solo puede ser el producto de una adecuada conservación frigorífica, aunque tal réplica mostrará demasiado a las claras el sello de la suspicacia: ¿acaso lo espontáneo está condenado siempre a ser flor de un día y solo lo artificioso tiene capacidad de perdurar? De manera que lo dicho como consecuencia de una larga premeditación y de haber resistido a numerosos ataques no tiene por qué considerarse siempre hijo del artificio, y muchas veces será obra de una naturaleza proverbialmente esplendorosa. Si *además* coincide con lo surgido del artificio, tal cosa proporcionará un venturoso suple-

mento que en nada menoscabará la naturalidad del producto y que se limitará a añadirle otro linaje: será natural por parte de madre, y artificial por la línea paterna, que no es nada distinto a lo que en verdad debe corresponder.

Merece, pues, ser dicho en público aquello que ha superado gran número de severas pruebas y que, por tanto, promete superar muchas más. La duración y la resistencia son las señas principales de la valía deliberativa; seguramente es natural que así sea, porque nadie apreciará mucho, mientras prepara sus combates, armas que se desgastan o que se encasquillan inmediatamente después de su primer uso. Habría, por tanto, conforme a este esquema, una insuperable medida de la calidad de lo empleado en el espacio llamado público: dicha bondad vendría numerada por el tiempo que un argumento tarda en sucumbir al último de los ataques que recibe. Retrasar todo lo posible la última de las horas *(uulnerant omnes, ultima necat)* debería ser, entonces, el fin principal de todo lo pronunciado en lo que se llama espacio público o, como ya habría que decir a estas alturas, en el tiempo público que a veces llena tales espacios. Porque, si todo lo anterior es cierto, empiezan a escasear los motivos para seguir entendiendo lo público como un hecho espacial; en realidad parece tratarse más bien de un fenómeno que se manifiesta dentro de ciertos lapsos temporales, ensanchándolos o angostándolos conforme a lo que en cada caso proceda. Quizá el principal y más lamentable error en relación con lo público sea haberse apresurado a espacializarlo, porque una noción más adecuada del ritmo que le es propio habría llevado a darle cierta clase de forma temporal. Pero acaso la verdad de lo público, aun siendo cronométrica, tenga el aspecto contrario al que, en un tratamiento tan apresurado del tiempo, es fácil atribuirle.

§ 33. El cómputo público del tiempo

La distinción entre un uso público de la razón y otro privado, que aparece en la *Respuesta a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?»*, de Kant, suele ser interpretada como una pieza básica de la mitología del progreso y de la ideología del espacio público. Frente a aquellas circunstancias —las privadas— en que se razona al servicio de otro y en régimen de enajenación o alquiler de la palabra (servidumbres quizá inevitables, aunque sin ninguna clase de vitola moral, salvo la muy ambivalente que va unida a la lealtad), el llamado uso público de la razón habría de corresponder, por su parte, a las ocasiones y lugares en que alguien puede expresarse sin censura sobre asuntos de interés general. Kant creía, como es sabido, que el consentimiento e incluso la protección de semejante «uso público» era el medio de que el monarca ilustrado se valía para gobernar como si fuese el pueblo mismo el gobernante, pero este último aspecto, sin duda capital, puede desatenderse aquí en beneficio del asunto —rodeado por todas partes de material inflamable— de si cabe en verdad una expresión libre de enajenación. La idea de un «uso público de la razón» se presta admirablemente a esa clase de exégesis edificante que encuentra en los textos kantianos más breves y de prosa más benigna un perfecto catecismo de buenos sentimientos políticos. ¿No es el uso público de la razón lo primero que debe aprender el buen ciudadano para ejercer sus inalienables derechos y para cultivar sus facultades críticas, deliberativas, participativas, etcétera (siendo el «etcétera» tan imprescindible como claro)? En la dicotomía del uso privado y el público, el interés doctrinal y el valor moral corresponden, desde luego, al segundo, no siendo el primero más que un tributo a la necesidad y una concesión que a ningún ser autónomo puede dejar satisfecho del todo. Pero conviene tomar el uso privado de la razón mucho más en serio de lo que acostumbran los lectores orgullosos de su propia virtud y ufanos de su condición ciudadana.

Lo decisivo en el uso privado de la razón es que quien lo ejerce mediante la palabra *reproduce* aquello que en rigor tendría que corresponder a una voz distinta de la suya, de manera que no es esa persona propiamente quien habla, sino alguien que lo ha tomado a su servicio y que le ha encomendado pronunciar esas palabras igual que, si la conveniencia hubiera sido la opuesta, le habría encargado proferir lo contrario. Este rasgo del uso privado de la razón lo emparenta estrechísimamente con aquello que, ya desde las críticas platónicas a la retórica y la escritura, acostumbró a verse como el vicio más reprobable de todo discurso artificial: su condición manifiestamente postiza y alienada. La perversa habilidad para probar a la vez algo y su contrario es, conforme a estas quejas, del mismo linaje que la capacidad para escribir y leer: quien interviene ante el jurado, en la asamblea o en la tribuna de lucimiento en favor de la causa que azarosamente le ha tocado defender debe esforzarse por ocultar la enajenación de su voz de manera semejante a como el escritor juega, a menudo, a suponer que el lector está presente ante el texto y le está oyendo en persona.[43] Importa advertir que Kant no pertenece, en rigor, al largo cortejo platónico de los enemigos de la oratoria: lo que intenta con la idea de un uso privado de la razón es precisamente confinar en él toda la escoria retórica y preservar con ello la pureza de un reducto —el llamado uso público— que estará totalmente libre de enajenación. Pero eso no implica de ninguna manera que el uso privado deba despreciarse, pues Kant parece estar persuadido de que su ejercicio pertenece a la mismísima espina dorsal de la sociedad moderna, y de que quizá sea un componente suyo esencial. Lo único que logrará el uso público será compensar, en cierto modo, la avasalladora influencia del privado, con el cual nunca será posible dejar de contar: una agrupación humana sin uso privado de la razón no sería una sociedad (como tampoco lo sería en ausencia de derecho privado) aunque, si redujera el razonamiento a dicho uso, perdería la condición republicana y sería

una mera casa en grande. La casa tiene que ser, pues, república, y la república casa, y lo que Kant proclama implícitamente es que la retórica pertenece por naturaleza a lo económico y despótico, algo que no habría sido siquiera concebible en el esquema de Aristóteles ni, por otros motivos, tampoco en el de Platón.

Conviene ahora volver a la cuestión del desajuste (vale decir, la desjusticia o injusticia) que se produce cuando el rétor pronuncia palabras diferidas, esto es, escritas o proyectadas en un tiempo anterior. Lo capital de esta cuestión radica en que no hay una distinción demasiado importante entre el caso en el que alguien lee o pronuncia palabras ajenas y aquel en el que pronuncia (o lee) palabras propias pensadas o escritas en otro tiempo. Que uno está a menudo más cerca de la voz ajena presente que de la que fue propia en otro momento es cosa suficientemente conocida, pero no es esto lo que aquí ha de examinarse, sino más bien el hecho de que quien está persuadido de que la palabra que pronuncia es genuinamente propia debe tal convencimiento a una ingenua y fantasiosa operación en virtud de la cual no solo se decide que el tiempo queda detenido en el lapso que comienza con el inicio del discurso y concluye con su final, sino también que dicha detención se extiende hacia atrás hasta alcanzar el instante mismo en que lo dicho fue concebido o escrito, y también hacia adelante, de modo que perdure hasta cualquier ocasión en que a uno se le pueda pedir responsabilidad por lo pronunciado. Seguramente la posibilidad misma del lenguaje se funda en esta suspensión del tiempo o, si se prefiere, en este señorío despótico que sobre el tiempo se logra ejercer. [44] Sin embargo, no habría lenguaje (en términos parangonables a lo que le ocurriría a una sociedad sin uso público de la razón) si no se contara con un tiempo que, a pesar de todo, sigue fluyendo y permite la rectificación, el arrepentimiento y la interrupción del discurso. Para que haya lenguaje debe alternarse, pues, una cuenta en la que el tiempo no corre con otra en la que sí lo

hace, sin que ninguna de las dos proporcione el cómputo definitivo.

Pertenece a la naturaleza de los proyectos y de sus resultados el que ninguno de estos últimos pueda hacerse *corresponder* de manera plena a aquel de entre los primeros con el que está emparejado, y así la correspondencia no dejará nunca de estar sujeta a crítica porque siempre cabrá aducir que lo ejecutado ha traído consigo alguna novedad en relación con lo que se proyectó. Nunca hubo unidad común de medida entre bosquejos esquemáticos y pronunciamientos terminados, y el juicio que convalida a estos últimos como fieles a los primeros solo puede ser fruto de la benevolencia y del redondeo.[45] Casi siempre es fácil conceder que la ejecución definitiva de algo se ha desviado ligeramente, mediante *declinatio* o *clinamen*, y para bien o para mal, de lo previamente concebido, pero quien proclamara que sus actuaciones (verbales o de cualquier otra clase) se desmandan de manera regular de lo que se había preparado para ellas, y que sus riendas se pierden en cuanto se empieza a actuar o a hablar, estaría al mismo tiempo confesando cierta clase de peligrosa insania, porque la adecuación de lo que se hace a lo que se proyectó es una suerte de postulado con el que hay que contar para actuar de manera saludable y, desde luego, para poder tomar la palabra sin mostrar señales de locura ni de irresponsabilidad. Sin duda ninguna, tal postulado de adecuación tiene que combinarse con otro según el cual la correspondencia no puede ser nunca perfecta y siempre se dará en lo efectivamente dicho u ocurrido algún grado de novedad; en esa inevitable innovación se reconocerá precisamente la huella del tiempo, y el pobre yo, creyente en su autonomía (cosa de importancia suma entre los llamados valores), encontrará allí, con el mayor de los orgullos, el margen que necesita para que sus acciones y palabras expresen el fondo de su persona con grácil flexibilidad.

Este doble cómputo del tiempo —o, por mejor decir, esta alternancia entre el cómputo y su suspensión— es imprescindible para cualquier actuación verbal y nadie podría escaparse o burlarse de él. Aquellos actos de habla que se juzguen especialmente triunfales o exitosos se describirán de ordinario titubeando entre considerarlos una correspondencia fidelísima de lo dicho a lo proyectado (como si el tiempo no hubiera transcurrido en ese lapso) o un afortunado perfeccionamiento de lo que se tenía pensado, o incluso un golpe de suerte (seguramente merecida) que llevó a acertar con las palabras eficaces de un modo mucho más glorioso que el que hubiera correspondido a lo que se tenía pergeñado. Se obtendrá un éxito en el discurso cuando se hable conforme a uno de esos esquemas, y se fracasará cuando lo proyectado se exprese con fidelidad pero ponga de manifiesto su mala factura, o cuando (aun no sufriéndose intromisión de nada nuevo) no se lo logre plasmar con la debida eficacia, o bien cuando alguna novedad sobrevenida eche a perder lo primorosamente preparado. Que con las palabras se puede triunfar y se puede fracasar no es una verdad que deba sorprender a nadie: constituye un lugar común que el lenguaje es, por lo menos a veces, toda una estrategia en busca de éxito, como lo es cualquier otra actuación humana orientada a lograr cierto fin o a huir de cierto peligro. Que alguien imponga su criterio por medio de la persuasión y que obtenga el correspondiente beneficio (quizá medible tan solo por el aumento de la estimación de sí mismo) parece un fenómeno muy humano y no poco frecuente, aunque, por motivos muy naturales, se tenderá siempre a situarlo en lo que se llama uso privado de la razón o en modos retóricos y artificiosos del lenguaje. La idea misma de un éxito o de un triunfo sugiere, no en vano, provecho y beneficio, y no es difícil verla como una noción de estirpe económica o como algo bélico económicamente transformado; de ahí que resulte un tanto inapropiada cuando se la aplique al llamado uso público de la razón o a la deliberación en el espacio público.

A menudo se dirá, en efecto, que a este espacio no se acude a ganar nada, sino a buscar cooperativamente la verdad, colaborando con los otros de manera altruista en el hallazgo de las mejores razones. No pocas veces se llamará enfáticamente «comunicación» a esa práctica o se utilizarán términos semejantes, siempre —como es natural— enaltecedores y prestigiosos. Si se niega existencia a este último uso del lenguaje (o si se lo reduce a aquellas ocasiones en las que varios hablantes se congregan para participarse sus noticias sobre algo y para tratar de aprovecharlas con vistas a un propósito que es el mismo para todos, lo cual no constituye más que un caso de actuación estratégica con un fin compartido y con vistas a un triunfo común), muy poco margen quedará para seguir pensando, a la manera habitual, en la idea de un espacio público. Aquí no negaremos, aunque haya más de una razón para hacerlo, que pueda darse ese estado de interlocución altruista; tampoco interesa insistir demasiado en que muy pocos actos de habla de los producidos en el llamado espacio público se ajustan de hecho a ese régimen de beneficencia verbal, ni lidiar, por tanto, con la socorrida réplica de que debe distinguirse entre los espacios públicos que de hecho se dan y el que en puridad debería darse. Tampoco es necesario volver ahora a la idea, que ya nos ha ocupado durante un buen trecho, según la cual «espacio público» no es más que un nombre ventajoso para lo que debería describirse, en el mejor de los casos, como un espacio privado común (lo cual, traducido a los términos del presente punto, podría expresarse sin temor diciendo que el uso público de la razón es cierta forma del uso privado que acontece cuando se comparten propósitos y el beneficio es colectivo).

Quizá merecería la pena, girando un poco la vista aun sin desviarla demasiado, reparar en una circunstancia que, aunque poco frecuente, será muy fácil de reconocer cuando llegue a darse. No es preciso, para hacerse cargo de ella, abandonar el familiar terreno de los usos privados de la razón, pudiendo verse

en ellos algo tan desapacible, astuto y poco grato como cada cual sea capaz de imaginar. Medítese con cuidado lo que allí acontece cuando el hablante tiene bien preparadas y medidas sus palabras (o incluso siendo estas la obra de otro cuya destreza ha sido comprada o alquilada), ha comenzado con viento favorable la ejecución del discurso y y encuentra que la fortuna, por añadidura, colabora con aportaciones sobrevenidas en las que no se sabe si predomina la gracia y agudeza o la eficacia implacable propia de los golpes certeros (y el rival está, como muy bien puede suponerse, tan seriamente desmoralizado que apenas reunirá fuerzas para responder con un mínimo convencimiento). Ocurre, contra todo pronóstico, que ese hablante tan próximo a cobrarse un éxito memorable comienza a flaquear en sus argumentos con la mayor torpeza, se enreda en titubeos y hasta en contradicciones impropias de su pericia, se aviene a conceder a su rival la bondad de tesis que ya habían sido severamente desacreditadas y termina dándose por vencido cuando no solo faltaba cualquier motivo que pudiera obligarle a hacerlo, sino que apenas nadie en el auditorio lograría entender una conducta así, la cual se juzgará de manera casi unánime como irracional y disparatada, y quizá como fruto del desvarío.

Aunque he sido más persuasivo y agudo que tú, la razón está de tu parte: una razón que por torpeza o menesterosidad no has sido capaz de hacer valer, pero que yo rescato en este momento contra lo que ha constituido mi argumentación hasta ahora, repudiando a esta y mostrándola como mero aparato y puro aderezo. He hablado como si mis palabras fuesen las de cualquiera y como si mereciesen arrastrar a todas las almas, si bien no eran más que un artificio técnico preparado de antemano para servir a ciertos propósitos míos particulares logrando que pareciesen los fines de cualquier mortal. Mis palabras parecían vivas y palpitantes, pero estaban muertas porque su tiempo había pasado ya y se había dado por acabado; durante horas me esforcé en calcular lo que habría de decir y abundaron los momentos en

que no acertaba a encontrar la expresión adecuada porque las que me venían a la cabeza eran ineficaces o anodinas o me estropeaban lo ya preparado, y servían más al partido contrario que al propio, o resultaban tan torcidas y reviradas que no servían a ninguna causa y podían bastar para desacreditarlas todas. Alguien menos diestro que yo, o con voluntad más flaca, se habría escapado por alguno de esos perdederos y no habría sabido volver al camino tan trabajosamente recorrido, acabando en rutas que no conducen a ningún lado o desembocando fatalmente en sendas por donde nunca hubiera querido transitar nadie, precipitándose hasta su fin sin terminar de creerse que algo tan inverosímil fuese la mismísima verdad. Pero el caminante avezado evita siempre esos desvíos y, si por desdicha cae en alguno de ellos, sabe rectificar a tiempo sin que nadie advierta su descuido, y así yo logré dar fin a mi discurso y rematar su factura, y lo hice con tiempo suficiente para que, cuando llegase el momento de pronunciarlo, no corriese yo riesgo ninguno de tener que improvisar ni de tropezar o empantanarme por causa de la precipitación. Soy muy diestro al hablar, y eso significa que siempre sé mantener el rumbo sin perder las riendas, de manera que las palabras con las que os he convencido de lo que a mí me interesaba eran fruto de esa habilidad y estaban guardadas bajo llave y mantenidas como en conserva con los mayores cuidados hasta llegar el momento de tener que pronunciarlas mostrándolas como algo nuevo y fresco. *Ahora* rompo, sin embargo, ese discurso y vuelvo, por así decir, al tiempo en que no lo había terminado y, si queréis, os digo dónde están mis trampas y mis artimañas y cómo he logrado embaucaros y haceros creer que vuestra causa, mucho más justa que la mía, no podía defenderse…

§ 34. Urgentes medidas desprivatizadoras

La relación entre el experto en artimañas verbales que, a sabiendas de no llevar razón, persevera en el uso de su técnica

hasta alcanzar el éxito y convalidar como verdaderas sus falsedades y el hombre poco elocuente cargado de razón, pero empequeñecido por su indigencia retórica hasta el extremo de no poder replicar a su adversario y de concederle una bondad de la que carece (como si la carga de sus razones se desplomara sobre él y lo derribara), se asemeja a la que se dio entre las figuras clásicas del ἀλάζον y el εἴρων. Aunque seguramente toda retórica es alazónica y en toda menesterosidad verbal se esconde algún grano de ironía, la confrontación entre el orador brillante que ostenta sus implacables argumentos con la misma suntuosidad de quien luce fastuosas alhajas y el hombre, humillado por la palabra, a quien se despoja de razones con violencia muy semejante a la que se empleó para expoliarle otros bienes alcanza un momento singularmente irónico cuando, de manera inopinada, el rétor se desprende, como Marte, de todo su armamento verbal,[46] lo arroja al suelo con saña y rompe sus piezas más preciadas. La cenosis retórica del ἀλάζον hace justicia del único modo en que resulta posible hacer tal cosa con palabras, a saber, poniendo de manifiesto que la lengua es injusta de por sí y que toda persuasión constituye un acto de violencia, y volviendo del revés el reparto de papeles entre el amo y el esclavo. Se trata de un momento concentradamente irónico en el que se invierte el curso del acontecer como si la tortuga adelantase a Aquiles, como si los últimos pasasen a ser de verdad los primeros, como si la mercancía cara perdiese todo valor y lo ganase la barata y como si las palabras ya pronunciadas y oídas tuviesen que ser reinterpretadas todas con un sentido opuesto al que se les dio.

Lo que se produce en esta clase de episodios debe ser descrito, sin duda, como una inversión del curso del tiempo en virtud de la cual se retorna a los momentos en que lo dicho estaba incompleto y amenazado, dando por no transcurrido todo el lapso temporal que duró la persuasión, el cual tiene que rememorarse ahora destruyendo cuidadosamente todas las creencias que

fueron formándose en él y repitiéndolo como el pez que nada río arriba hasta alcanzar el punto en que el discurso se frustra y no llega a pronunciarse. Esta inversión, en la que parecen convenir tantos ingredientes de lo que una larga y enrevesada tradición ha conocido como ironía, se lleva a cabo también con un rasgo que quizá sea el más inquietantemente irónico de todos, porque el soldado verbal que rompe su propia lanza lo hace ciertamente con palabras, y con palabras dotadas, sin duda ninguna, de duración, las cuales también estarán precedidas de algún ensayo, acaso breve e improvisado, pero que, desde luego, implicará una pericia retórica no pequeña. Todo lo que dure el discurso irónico con que el rétor sacrifica sus poderes será un tiempo en el que se expanda lo concebido en el momento de la ruptura del propio discurso, y de manera bien retórica, por cierto. Cuando digo que *ahora* rompo mi discurso anterior, estoy hablando de un momento que ya no es el presente y lo que hago es presentar algo ya pasado a lo que me encadeno en virtud de una especie de compromiso. Exponer *con detenimiento* cómo y por qué uno depone sus propias palabras pasadas es un acto semelyusivo[47] que obliga a suspender el tiempo y a obrar y hablar conforme a lo decidido en un tiempo pasado, aunque posterior a aquel del que uno abjura, retrotrayéndose al momento del arrepentimiento o repudio, el cual desempeñará con respecto a la expresión de tal arrepentimiento o repudio un papel parecido al que la cancelación del tiempo de preparación del discurso jugó en las palabras cuya validez se desacredita ahora.

No es, pues, ni podría ser el mismo ahora el del tiempo en que se habla (el de lo que dura la emisión de la palabra «ahora») que el del tiempo en que se rompió la promesa de hablar conforme a lo preparado en uno anterior, si bien quizá el hablante no se haga cargo de este desajuste temporal y hasta lo niegue (proclamando que rompe con su pasado discurso precisamente *ahora*, es decir, ahora *mismo*), sin permitirse, por tanto, la suprema e insuperable ironía de reconocer que no dice aquello

que dice, y expandiendo quizá la preterición hasta una deriva infinita. Quien rindiera este último tributo irónico al descoyuntamiento temporal de que surge toda palabra reduciría a añicos, desde luego, cualquier vestigio de uso privado de la razón, aunque acaso no sea necesario llegar tan lejos por el camino de la ironía para hacer saltar por los aires la consistencia de dicho uso privado, el cual ya habrá dejado de servir mucho antes a los fines para los que fue concebido. Y, para que el uso privado de la razón se interrumpa, tampoco ha de exigirse que se dé una desactivación del propio discurso tan violenta como la del rétor que rompe sus propias armas y cede la victoria al hablante humilde que había sido derrotado. En realidad, el uso privado de la razón queda puesto en suspenso, con grados variables de desactivación, cada instante en que el usuario se escapa, por arrepentimiento, error o descuido, de aquello que a ese momento le estaba exigido en el plan del discurso. La razón se desprivatiza cuando los momentos convocados a repetir el tiempo pretérito se olvidan de ese llamamiento o lo incumplen, ya sea que se hubiera tratado de una imposición ajena, ya de la que uno mismo decidió en un momento anterior. Desde luego, es de la mayor importancia insistir en esto último: no hay ninguna diferencia digna de ser atendida entre lo que hago cuando pronuncio lo que escribió otro y lo que ocurre cuando digo lo que yo mismo preparé o proyecté, porque en el segundo caso también soy, llegado el momento de hablar, alguien mandado y delegado, un mero *representante* de lo que estuvo presente en otro tiempo, aunque tal presencia corresponda tan solo al instante en que cesó la preparación y en que se inició la artificiosa conserva de lo preparado, un momento que, en cuanto el rétor toma conciencia de él o cuando lo da por concluido, pertenece ya al tiempo de la conservación, y que, si aún no se considera acabado (y se cree, por tanto, que aún queda tiempo para revisar o rectificar lo que se ha de decir), entonces pertenece todavía al de la preparación.

Lo que acto seguido debe destacarse —y lo que de ninguna manera podrá admitir nadie que esté poseído por las supersticiones de lo público— es que, al igual que carece de importancia que el mandante del encargo sea otro en no importa qué momento o sea uno mismo en un tiempo pasado, también es indiferente para lo que aquí se examina que las palabras en cuestión pertenezcan al llamado uso privado de la razón o al tenido (habitualmente con error y precipitación) por público, porque aquello que recibe este último nombre no es más que un caso enmascarado de actuación, delegación y representación privada, a saber, las que se llevan a cabo cuando el mandante es una persona moral colectiva y el representante cree obrar en pro de cierto interés común. Que se hable en nombre propio o en nombre ajeno, en nombre del bien de uno, de algunos, de muchos o de todos no es cosa que deba importar demasiado, y no solo porque, de ordinario, cuanto mayor sea la parcialidad de los fines defendidos, más sonoros serán los aspavientos y protestaciones de publicidad, sino justamente porque lo que se hace es hablar *en nombre* de alguno, expresión esta con la que se apelará siempre a la voluntad ya clausurada y sellada de alguien (no importa de quién) que ahora se reproduce y representa.

Si lo público ha de entenderse como distinto de lo privado y en combate con ello, la condición pública del discurso no podrá deberse al número mayor o menor de los representados, ni al carácter común o compartido de los fines por los que se aboga, ni mucho menos a la expectativa (implícita en lo que se da a entender cuando se dice hablar en nombre de todos o incluso, llegado el caso, en nombre de la humanidad) de que cualquiera pueda estar dispuesto, una vez depurado de intereses particulares espurios, a admitir como propias las razones pronunciadas. Lo público de un discurso, en caso de que haya algún lugar para tal concepto, habrá de corresponder a los momentos en que lo cuidadosamente preparado para ser dicho (bien por artificiosa elaboración retórica, bien por un acopio de convicciones a

menudo prolongadísimo y hasta inmemorial) se quiebra y no llega a decirse o no se termina de hacerlo, poniéndose de manifiesto, con insensata desnudez que se juzgará próxima a la locura, los motivos por los que lo ya dicho y lo que estaba a punto de decirse tienen que desmontarse sin ningún género de respeto. El único momento merecedor de ser llamado público es aquel en el que las piezas de lo dicho y las junturas de su composición se exhiben sin disimulo de manera que queden patentes no solo las artimañas con las que la persuasión está urdida, sino también los azares que llevaron a proponerse decir lo que se estaba diciendo. El instante de lo público es una *ocasión* en la que lo proyectado cae y se viene abajo, un momento de suspensión y de interrupción que, como todo καιρός, habría resultado imposible de predecir y que se rebela contra su pertenencia a cualquier serie de momentos homogéneos. El momento público no podía haber figurado en ningún programa o cronograma y, contrariamente a la idea de que la palabra pública se distingue por su condición inaugural, por abrir un espacio y por traer una novedad tan inanticipable como lo son los rasgos singulares de un recién nacido, lo más característico suyo radica en el poder de perturbar lo pasado y de soltar los vínculos entre los eslabones que constituían su serie.

Lo primero de lo que se despreocupa quien se precipita en la ocasión pública es de cualquier clase de futuro, tanto que en cierto modo da el tiempo por acabado y se proclama indiferente *(fiat iustitia et pereat tempus)* a lo que haya de venir después. La esencia del momento público está, en efecto, en la justicia que en él se le administra al pasado mediante la autodesactivación de un futuro que se había iniciado ya. Lo público es una ocasión o momento que puede querer prolongarse y que a menudo pugnará por expandirse hacia adelante, no desde luego para condicionar el futuro, sino más bien para detener el tiempo ensanchando el momento de su interrupción; no como quien se empeña en postergar una y otra vez el final de la fiesta o de la

conversación con novedades que las alarguen, sino como quien vuelve a poner el mismo disco o repite lo ya dicho para que ciertos momentos ganen en espesor y se despliegue todo lo que tienen guardado, aunque sin salir de ellos ni buscarles continuación. Pero esa voluntad de detenimiento perpetuo del tiempo está reñida con la condición cairótica del momento público y corre serio peligro de entregarse a prácticas meramente embalsamatorias. El tiempo cronológico seguirá a su propio ritmo y no se medirá por condensaciones de justicia, para las que es ciego del todo y debe serlo. Prolongar a porfía la ocasión pública es una tarea imposible, lo que no impedirá a tales momentos, cuando nadie pueda esperar ya nada de ellos, dar coletazos de rabo de lagartija muerta o mandar luces de estrella apagada. Los momentos públicos del discurso perviven de manera incontrolable y resurgen donde nadie podría preverlo (por regla general, en forma inconveniente y abortando primorosos designios); basta con que su rastro no se haya perdido del todo para que puedan abrirse paso en la memoria involuntaria y entonces se contraiga el inmenso segmento de tiempo que separa este coletazo del momento en que se escribieron o pronunciaron por primera vez las palabras que ahora se evocan o que benjaminianamente se citan, aunque lo más seguro será que la ocasión pública no tenga nunca una primera vez y que sea siempre la repetición de un momento remoto o la incierta prefiguración de palabras a las que faltan siglos para ser emitidas con fuerza en verdad explosiva.

Cuarta parte

El súbdito, la teoría, la ironía y la justicia

§ 35. El concepto y el mal

El instante en que se pone de manifiesto, con toda la perentoria brevedad de lo que ha de ocultarse por motivos de supervivencia, que las palabras propias y presentes surgen de un artificio y son el resultado de una operación que se escapa de las riendas del hablante (el momento *público* del lenguaje en el que lo hablado se muestra a sí mismo de manera impúdica y difícilmente soportable, nublando aquello a lo que se refiere o emborronándolo) es el tiempo de la verdad y la única ocasión que esta tiene de darse a conocer, de manera tan humilde como balbuciente. La verdad de una proposición es el modo en que, a ciegas y mediante inadvertidos tropismos, llegó a desencadenarse su cristalización, y el ejercicio normal del habla se funda, por su parte, en un pacto por el que se conviene en simular la plenitud de sentido de lo que se dice y la permanente atadura de las palabras a sus hablantes. En el supuesto de que cada cual es responsable de lo que dice se asienta el convencimiento de que las palabras significan lo que significan, y así un nombre lo será de algo bajo la sacrosanta condición de que quien lo emplee use de él como de cosa a la que domina y sobre la que manda, y de la que, por tanto, puede y debe responder cuando se le solicite. Si se admitiese que son las palabras las que mandan al hablante, arrastrándolo sin mucha participación de la voluntad y sin conciencia cierta del rumbo tomado, entonces proclamar verdadero un juicio, o provisto de referencia un nombre, serían también casos de una cristalización apresurada de la voz, en los que el hablante se sorprendería de haber dicho algo que lo mantendrá atado durante largo trecho, sin poder dar nunca cuenta precisa

de cómo llegaron a desencadenarse precisamente esas palabras, y no otras o ninguna. Que la responsabilidad sea necesaria para la supervivencia es la causa de que las palabras se interpreten siempre con la mayor univocidad posible; el significado de una palabra es, no en vano, lo que da a entender con ella quien la pronuncia respondiendo de lo que dice.[1]

Describir todos los pormenores del desencadenamiento de un trozo de discurso, mostrando con claridad los mecanismos de *inuentio* y *dispositio* aplicados por el hablante, la *elocutio* más o menos borrosamente proyectada y el momento de la *pronuntiatio* en que lo preparado se mezcla desafortunada o felizmente con palabras intrusas, que irrumpen como escapadas de la común caja de caudales de la lengua, es algo que solo puede lograrse a base de unas cuidadosas *inuentio*, *dispositio* y *elocutio* que se echarán a perder con la intromisión de materiales adventicios, de manera que cada descripción de lo ocurrido reproducirá el aspecto de lo descrito, se traicionará a sí misma y simulará un orden espontáneo que en realidad no es más que el resultado de corregir sobre la marcha, con arreglo a pautas artificiosas aprendidas para salir adelante, materiales que se estaban escapando de las manos o que ya habían quedado libres de toda sujeción. El reconfortante mito según el cual uno es dueño de sus palabras (o la superstición que autoriza a decir de alguien que *domina* una lengua) tiene que cohonestarse, desde luego, no solo con el hecho cierto de que ninguna palabra pertenece en exclusiva a quien la usa, sino también con la existencia de una larguísima historia en cuyo curso innumerables hablantes se sirvieron de una misma palabra en las situaciones más variadas y con los propósitos más dispares. Que la misma palabra que ahora estoy pronunciando, escribiendo o leyendo se haya usado innumerables veces para engañar y humillar y se haya pronunciado o escrito mientras se asesinaba o se torturaba no parece constituir un motivo en contra de su uso, pues se supone, con toda la razonable cordura del sentido común, que la pa-

labra está de por sí limpia y que *non olet*,[2] que puede usarse con los propósitos, excelsos o bellacos, que cada cual haga suyos y que es un mero instrumento («de comunicación», se añadirá casi siempre, con gesto inequívoco de saber lo que se dice) *en manos* de quien responsablemente lo usa.

Esta idea de que uno se sirve de las palabras como de las tijeras, los picaportes y los mandos a distancia goza del mayor prestigio, pero en realidad no es más que filisteísmo banal de clase media urbana. Reparar, aunque sea un momento, en que cada «uso» de una palabra es un insignificante eslabón de una cadena monstruosamente larga, en que cada vez que alguien escribe o pronuncia una palabra hay que suponer comprimidos y encerrados, para que la palabra sea inteligible, *todos* sus usos anteriores, y en que la invariancia del significado de un término presupone que legiones de gentes de siglos y lugares diversos, rufianes y santos, héroes y bellacos, sabios y estúpidos, han dicho *lo mismo* con esa palabra, detenerse en ello e imaginar la palabra siendo pronunciada por un inocente en el martirio, o por el jefe del campo de exterminio al impartir una orden, implica quizás dejar de concebirse como el usuario que disfruta de un bien de consumo y tener que pensarse tan solo como alguien que lanza al fuego su modesto trozo de leña para evitar que la llama se apague, o como un azaroso trecho por el que la palabra ha tenido que transitar para no interrumpir su camino, antes de pasar por los inciertos y quizá corruptos labios que ahora le están franqueando la salida: una palabra puede propiciar cualquier atrocidad y cualquier portento, e instalarse en cualquier boca, con tal de ser pronunciada o escrita. Al dar curso a cualquier palabra, uno se convierte en rehén, y solo repudiando lo ya dicho, con violencia que no siempre será admitida, será posible salir del cautiverio.

La historia de todas las palabras es un conjunto de episodios encaminados a persuadir a quienes en el futuro las pronuncien

de que están hablando con pleno sentido y se harán entender con facilidad. Ninguna palabra habría sobrevivido mucho tiempo si no hubiera sido capaz de rodearse de un halo de confianza que la acredita como instrumento apto para servir a los fines del hablante, pero entender el significado de cualquier término requiere precisamente no dejarse engañar por ese halo. Este fraude inherente a toda pieza de toda lengua humana se presenta, como es natural, con rasgos singulares en el vocabulario político y en cualquier término que se use en contextos de poder. Que el lenguaje político constituye el resultado de una interminable historia de mixtificaciones y falsificaciones es algo que de sobra conoce todo adulto instruido que no esté deformado por lecturas edificantes. El lenguaje político es un habla de germanía que se distingue de las jergas habituales del hampa por haber estado bajo los cuidados, tan doctos como solícitos, de escogidísimas corporaciones de sabios, consagradas en exclusiva a producir ingentes cantidades de prosa en la que estas familias de palabras aparecen de la manera más noble y proporcionan material inagotable de interpretación. El saber mandarinesco, aparentemente tan superfluo y suntuario, no ha dejado de prestar servicios un solo momento a la siempre renovada necesidad de creer que la manera política de hablar es algo más que una plática de gángsters. Crear un discurso sobre la política en el que se expresen tesis refinadamente especulativas, se diseccione con cuidado la anatomía de las pasiones humanas y se examine toda la variedad y espesor de la historia civil, proporcionando a la vez modelos de prosa (y durante largas épocas también de verso) que se cuenten entre los más elegantes y admirables es una operación que, correctamente ejecutada, proporciona a quienes mantienen al cuerpo de mandarines toda clase de ventajas. Resulta erróneo creer que aquello que suele llamarse legitimidad, es decir, la creencia que el súbdito tiene de que obedecer es algo bueno o conveniente, haya de expresarse de manera típica en tesis, máximas o principios a cuya verdad quepa asentir.

De hecho, la legitimidad tiene menos que ver con los juicios y su asentimiento que con las palabras sueltas y su mera mención. Cuando ciertas palabras han sido dignificadas por una sólida tradición de prosa mandarinesca y cuando su empleo ordinario remite de manera inevitable al que reciben en dicho tipo de prosa, se produce el muy natural efecto de que el uso sapiencial propio de sutilísimos glosadores y disertísimos catedráticos pasa a ser tomado por el lugar nativo de la palabra en cuestión o, por lo menos, como su contexto más típico. No cabe ninguna duda de que lo mismo ocurriría con cualquier otra clase de vocabulario sospechoso: cierta jerga canalla de los bajos fondos atenienses, romanos o porteños es antes que nada, para muchos lectores cultivados, lenguaje de Aristófanes, de Plauto o de Borges. Recordar que los términos que aparecen en la prosa de Polibio, de Bodino o de Oakeshott son giros de alta germanía trasplantados a un contexto docto es la primera advertencia que debería recibir el lector de esta clase de libros. Y calibrar cuánta brutalidad esconde entre letra y letra los término «soberanía», «potestad» o «dominio» y cuánta hipocresía es necesaria para convertirlos en objeto de comentario docto es la primera condición que ha de cumplir el estudio fecundo de la política. El léxico político pertenece siempre al «botín de los vencedores» al que famosamente se refirió Benjamin, y pertenece a dicho botín incluso cuando es lenguaje de vencidos: la capacidad de lo que se llama cultura (la doctrina política ha sido siempre altísima cultura) para absorber toda clase de palabras es uno de los rasgos más sobresalientes de cualquier documento que aspire a ser tenido por cultural. Que una parte abundante y muy notable del vocabulario político se construya, según se ha intentado mostrar más atrás, por medio de circuitos metonímicos y de agustinismos estimativos es un hecho cuya relación con lo que acaba de mostrarse no se debe perder de vista ni un solo momento. Si todo concepto está protegido contra la verdad por la actuación, sigilosa y anónima, de una paciente historia de si-

glos, en los conceptos políticos el blindaje suele ser una tarea esforzadísima, emprendida por cabezas de ordinario muy bien dotadas. Semejante logro es, no en vano, el objeto principal de toda sabiduría mandarinesca, sin la cual el saber occidental (y sin duda, el oriental) nunca habría sido lo que conocemos.

Descubrir en el concepto la huella del mal es la tarea que la filosofía y las ciencias humanas deberían imponerse como genuinamente propia. No, ciertamente, en los momentos en que la naturaleza de las tareas que se ejecutan sebe ser disimulada ante los poderes de este mundo (al escribir informes para pedir becas y ayudas, al pronunciar el discurso de apertura del año académico o al apostrofar sobre la función social del pensamiento), pero sí cuando la puerta del aula está cerrada y no hay en la sala de conferencias representantes del mundo de la empresa, de la comunicación o de la cultura. Ninguna palabra habría podido sobrevivir en el diccionario si no hubiera logrado disimular su hechura fraudulenta y fingir un significado más claro y preciso que el que en verdad tiene, y ningún concepto político habría podido mantener su vigencia si no se hubiera firmado un solemnísimo pacto de silencio en torno a las innumerables miserias amontonadas alrededor de su uso. Ni la cabeza más sobria y fría podría soportar una disección de las nociones de soberanía, de potestad o de conquista teniendo ante los ojos la ilustración vívida de una mínima parte de los contextos en que esos términos se han usado típicamente. Conviene, desde luego, no hacerse demasiadas ilusiones sobre la posibilidad de comprender sin autoengaño la historia y la tópica de los conceptos políticos, porque cualquier operación docta y glosaria (y quizá tanto más cuanto más inmunizada crea encontrarse y mejores credenciales morales exhiba) es de por sí mandarinesca, aunque la ejecute un mandarín renegado o expulso. Si hay algo a lo que pueda corresponder el verdadero significado de un concepto o de un término, habrá de hallarse en los raros momentos que, de manera semejante a lo que ocurre cuando se

pone de manifiesto la azarosa génesis retórica de lo dicho, el término muestra, por lo general de manera fugaz, la señal inconfundible de la presencia del mal, una señal que de ordinario se detectará justamente en aquellos usos en que la asimetría estimativa agustiniana se ponga de relieve con menos cuidado del habitual, haciéndose explícita de un modo cercano al cinismo o al impudor. Provocar esos momentos es la suprema tarea de las ciencias humanas y de la filosofía.

Advertida la presencia del mal en el concepto, lo obligado será exorcizarla mediante alguno de los procedimientos habituales: ora negando que el mal sea tal, ora reduciendo la deturpación del concepto a límites tolerables, ora describiendo ese mal como una suerte de anticuerpo o de remedio homeopático, ora exponiéndolo como un momento de negatividad en la dialéctica del concepto. Lo que difícilmente se admitirá, sin embargo, es lo único que corresponde a la verdad, a saber, que ese mal es lo que propiamente constituye la noción, y que el trato con los conceptos mancha inevitablemente a quien los usa, el cual pasa más bien a ser *usado* por ellos, y quizá en el sentido en que se dice de un objeto de fácil desgaste que «está ya usado». Nadie se libra del mal del concepto (y menos que nadie quien crea poder manejar o extirpar semejante mal), pero dar por concluido o por innecesario el correspondiente exorcismo parece una condición de obligado cumplimiento para el examen de los conceptos políticos y de los conceptos en general: quien reconociera como cosa natural e inevitable que el concepto resulta del mal y lo lleva dentro, y que mancha, desgasta y *usa* a quien presume de ser su usuario, tendría que desempeñarse a continuación con toda clase de cuidados y reservas, y de ninguna manera podría presentarse como alguien en quien poder confiar: tratar sobre el bien o sobre la justicia sería una tarea corrupta de raíz y sus resultados tendrían que mostrar siempre la huella de esa corrupción, aunque a menudo la disimulen de forma astuta, haciendo sospechoso el trato entero. Que las palabras humanas son in-

trínsecamente engañosas y que constituyen un material muy defectuoso para el logro de la verdad es una vieja doctrina que puede llevar a paraderos muy distintos según los casos: unas veces conducirá a la teología negativa y otras a la búsqueda de un lenguaje artificial depurado del que los vicios del habla natural estén completamente ausentes. En el caso del lenguaje político, no es raro que las depuraciones conceptuales sean mucho más sucias que lo que se proponen limpiar: quien ve llegado el momento de higienizar sistemáticamente las palabras que hablan del poder no tardará en ver la oportunidad —con expectativas de triunfo más o menos verosímiles— de sanar la ciudad entera a base de procedimientos extraídos de la Gramática.

Ningún poder que aspire a perdurar y nadie que se proponga alcanzar alguna clase de poder admitirá nunca que en los conceptos políticos anida siempre el mal. Proclamará, eso sí, que las palabras del enemigo están totalmente corrompidas (y, llegado el caso, lo execrará por usar una palabra tan corrupta como «enemigo», impropia de las personas virtuosas y signo de haber frecuentado malas lecturas), pero nunca cejará en su defensa de la pureza del concepto, fundamento de la integridad moral y de la rectitud de la conducta. Reconocer que el género de discurso que uno emplea está gravemente infectado no solo es una contradicción performativa, sino también una afirmación que atentaría contra la dignidad de todo poder. Hay un reflejo de esa resistencia a la profesión de corrupción en el orgullo justiciero y altivo que todo adversario de algún poder particular mostrará en relación con la pureza y la superioridad moral propias: la miseria del enemigo se reconoce, sobre todo, en su falsía y mendacidad, cuya oportuna denuncia es testimonio fehaciente de la bondad de quien habla. La idea de que todo aquel que se enfrenta al poder y a la mentira tan solo con las armas de la verdad cosecha un triunfo moral del mayor valor es seguramente insustituible para que las fuerzas no decaigan, pero todavía sería más digna de aprecio si se hiciera seguir de otra afirmación

muy poco consoladora: entre las desgracias del vencido, también suele encontrarse la de haber perdido la razón muchas más veces de las que habrían bastado para que se borrase su preciada pátina de virtud.

§ 36. La curvatura de la justicia

Es, dice Aristóteles, ἐπιεικής quien, «aun teniendo la ley de su parte (καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν)», prefiere, por mor de la justicia, ser flexible (ἐλαττωτικός) y atenerse a una interpretación desfavorable para él, vale decir, «quien no es un calculador rigorista de la justicia (ἀκριβοδίκαιος) para peor (ἐπὶ τὸ χεῖρον)».[3] Sin duda, cabrá ese cálculo implacable y minucioso cada vez que no corresponda obrar según la epiqueya, aunque saber determinar cuándo debe aplicarse la mera justicia legal exige poner esta en suspenso y obrar como un ἐπιεικής que todavía no ha decidido si seguirá siéndolo. Pero lo que a todo lector de Aristóteles causará no poca sorpresa y a veces cierta ambivalente perturbación es esa mención inesperada del caso en que, beneficiándole a alguien la acribia en la justicia, renuncia a su ventaja por haber advertido que tenía que tratarse de una ocasión de epiqueya. La sorpresa se debe, desde luego, a que la conveniencia de flexibilidad en la interpretación de la ley suele ser lo solicitado, con mayor o menor razón, por aquel a quien, por perjudicarle la lectura rígida, proclama, con más o menos convencimiento, que la acribia «es para mal». El lector de algunas traducciones podría creer que el texto está escrito con la vista puesta en litigios privados en los que alguien sacrifica sus intereses en aras de la epiqueya, y una interpretación así convertiría a esta en una virtud muy próxima a la μεγαλοπρέπεια o magnificencia.[4] Tal lectura civilística no es inverosímil, aunque sí sorprendente. Pero quien lea el muy razonable comentario de Tomás de Aquino hallará razones para curarse de esa sorpresa. Aristóteles, se dice ahí,

muestra cierta propiedad de tal hombre virtuoso, y señala que tal no es la de ser *acrivodikeos*, es decir, un ejecutor diligente de la justicia *para peor*, esto es, para el castigo, como ocurre con quienes son rígidos

al castigar, sino que disminuye las penas aunque disponga de una ley que le venga bien para el castigo.[5]

El contexto típico de la epiqueya no sería entonces civil, sino penal, y nada tiene de abusivo que Tomás aproveche lo dicho por Aristóteles con fines penitenciales: «Pues las penas no las establece el legislador por mor de sí mismas, sino como si fueran una especie de medicina de los pecadores. Y por eso el *epiiches* no añade a la pena nada más de lo que baste a cohibir los pecados».[6] Podría creerse que, si Tomás de Aquino acierta al tomar en sentido típicamente penal la flexibilidad de quien tiene la justicia de su parte, entonces la aplicación a casos civiles tendrá que resultar forzada y quizá incorrecta: el ἐπιεικής estará dispuesto a ceder no como resultado de la magnificencia, sino por atemperamiento del celo que lleva a aplicar la ley con todo su rigor, caiga quien caiga, y aunque perezca el mundo. Puede que decidir si Tomás lleva o no razón y calibrar las consecuencias de lo que ocurre si la lleva sea de capital importancia para aclararse sobre lo que sucede en los excepcionales momentos en que alguien obra contra lo acostumbrado y mandado.

La epiqueya que en contextos civiles tendría que deberse a magnificencia responderá en lo penal más a bien a un ánimo indulgente, pero a continuación cabría replicar que la magnificencia y la indulgencia no son, ni mucho menos, ramas de un mismo tronco. Mientras que la acción del hombre indulgente (e importa destacar que no hay en Aristóteles una virtud que pueda traducirse con este nombre, salvo que precisamente se use para la ἐπιεικεία) ha de describirse como una suerte de retracción por la que un movimiento ya iniciado de aplicación estricta de la ley se refrena y contiene (en la indulgencia predomina, efectivamente, esta fantasía de freno y hasta de retroceso, sobre la del desvío y sobre la de la rectificación de una trayectoria), la acción magnificente o espléndida se presta, por el contrario, a ser representada por un echarse hacia adelante que no para mientes en precauciones y que en cierto modo acelera hasta el frenesí la marcha habitual, como si el haber descubierto

una ocasión excepcional llevase a correr al galope despertando del paso cansino y somnoliento propio de las circunstancias en que el gasto se atiene a una medida rigurosa. El fantasma de la magnificencia y el de la indulgencia parecen estar peleados entre sí, y esta incompatibilidad enseña mucho sobre los modos en que puede ponerse en suspenso la estricta y minuciosa justicia.

El texto aristotélico es, sin duda ninguna, compatible con el comentario de Tomás de Aquino, pero también con la lectura de quien vea en la flexión o cesión descrita algo que puede acontecer en toda clase de actos de justicia, y no por ninguna manga ancha latitudinaria que favorezca la pluralidad de interpretaciones (eso sería perezosa molicie más que esforzada epiqueya, virtud esta que, de ordinario, granjeará a quien la ejerza más rigores que la sujeción puritana a lo justo legal), sino porque lo que se daría en los rarísimos casos en que alguien depusiera su interés particular aun estando protegido por la letra implacable de la ley se atiene a la misma estructura de lo que se da cuando el administrador de la justicia punitiva elige la indulgencia y desecha el tan gratificante y libidinoso rigor, renunciando al supremo placer de ver toda la letra de la ley grabada por su propia mano en la piel o rostro del reo y convertida, por la obra común de la justicia y de quien diligentemente la ejecuta, en un rasgo indeleble del cuerpo y del alma del hombre juzgado. El administrador *justiciero* de la justicia (esta es, no en vano, una traducción nada inapropiada del ἀκριβοδίκαιος que Tomás transcribía como *acrivodikeos*) es de la misma estirpe, entonces, que quien se vale de la letra de la ley en beneficio propio aun a sabiendas de que dicha letra resulta inverosímil y poco digna de aplauso, es decir, de que será quizá verdadera, pero sin gozar del privilegio, superior sin duda a la verdad (o, mejor dicho, que *parece* superior), de *asemejarse o asimilarse a ella*.

El concepto en el que se habría de concentrar la atención es, con toda certeza, el de «tener alguien la ley de su parte», ese ἔχων τὸν νόμον βοηθόν tan claramente alusivo a una ley que socorre, auxilia, remedia y salva. Nótese cómo el justiciero implacable que obtiene el mayor placer de la aplicación rigurosa de la ley no es un hombre de fuerza sobreabundante que use de esta como de una inagotable riqueza, sino más bien un ser ayudado y socorrido por la ley, por una ley (νόμον βοηθόν) que remedia la menesterosidad propia o, como preferirá creer el lector suspicaz, que *la disimula*. La ley es, pues, en el peor de los casos, el maquillaje del justiciero intemperante y en el mejor (con un sentido distinto del empleado por Tomás, aunque cercano a él) su medicina, vale decir, su polarmente ambivalente *fármaco*. Pero si la letra de la ley constituye el artificioso remedio de alguna dolencia todavía innominada, entonces el justiciero es una especie de adicto a la farmacopea de la justicia, mientras que el ἐπιεικής resulta ser alguien de quien aún no se sabe si logrará vencer su enfermedad sin medicación, si no tardará en sucumbir a aquella o si perseverará en su estado mórbido habituándose a él como a una segunda naturaleza. En cualquiera de los casos, el ἐπιεικής es quien rehúye el auxilio y, en relación con las tres posibilidades recién enumeradas, no sería adecuado callar sobre la índole más bien monstruosa de la tercera: que la epiqueya se convierta en hábito (y eso es precisamente lo que, por lo menos a primera vista, implica que el ἐπιεικής se tome como ejemplo de hombre virtuoso) significa que es posible instalarse y residenciarse en la excepción, algo apenas concebible y, sobre todo, no poco perturbador para cualquiera que se desempeñe con las nociones ordinarias de lo habitual y de su opuesto. Desde luego, la epiqueya se expone como una virtud cairótica (a semejanza de la magnificencia), concebida para su ejercicio habitual en circunstancias extraordinarias. Siempre (o *casi* siempre) que se den ocasiones excepcionales que raras veces se dan, el hombre magnificente sabrá reco-

nocerlas y mostrar su μεγαλοπρέπεια, hábito raro y efímero que apenas tiene margen para manifestarse. Resulta claro que toda excepción lo es con respecto a algo regular y, por tanto, acostumbrado y general, a pesar de no ser *absolutamente* general.

Pero esto último es lo que de manera exacta corresponde a lo εἰκός tal como se expone en el libro I de la *Retórica*: aquello que, por pertenecer a lo que puede ser de otra manera, ocurre en la mayor parte de las ocasiones (ἐπὶ τὸ πολύ), aunque no absolutamente, sin más y sin restricciones (οὐχ ἁπλῶς).[7] Hay, pues, una aporía de la epiqueya (y quizá haya más de una), distinta de la que Aristóteles reconoce y da por resuelta cuando discute si lo equitativo se opone o no a lo justo.[8] Esta aporía puede establecerse así: mientras que, por un lado, los casos de epiqueya son excepcionales (en el doble sentido de infrecuentes y de no sujetos a la ley) y, por tanto, ajenos a lo habitual y regular, ocurre por otro, que la epiqueya consiste en regirse por lo razonable y verosímil, que se define precisamente como lo que tiene vigencia de manera general, aunque no siempre. La epiqueya es la excepción de la ley, pero lo verosímil es lo que rige cuando no se dan ciertas excepciones en virtud de las cuales lo verosímil es verosímil y no verdadero sin más (ἁπλῶς). Lo verosímil es, en efecto, lo verdadero sin más, descontando excepciones, y lo justo común es, asimismo, lo justo sin más, también descontando excepciones, si bien las de lo justo común se determinarán gracias, precisamente, a lo verosímil, que, a su vez, habrá resultado de un descuento. La epiqueya es, por tanto, posible porque en los asuntos de justicia hay una manera de hablar razonable que no es la de la ley: las gentes discuten con la mayor facundia acerca de lo que es justo y lo que no, y esa conversación ordinaria sobre la justicia se atiene, desde luego, a lo verosímil, lo cual proporciona el criterio de aquello que puede afirmarse y de aquello que no, aunque no, desde luego, siempre ni absolutamente, porque habrá casos en los que haya

que callar y esperar a que la ley zanje la discusión. Pero la ley constituye entonces *la excepción de lo verosímil*, es decir, el obstáculo en virtud del cual lo verosímil no coincide con lo verdadero sin más. Y, a mayor abundamiento, debe suponerse que la ley ha sido promulgada de manera razonable y verosímil (la epiqueya consiste en una suerte de rescate de la voluntad o intención del legislador),[9] es decir, gracias a esa facultad que se pone en ejercicio precisamente en las excepciones.

La segunda aporía de la epiqueya desemboca pronto en otra. Aristóteles ha declarado (esta es su solución de la primera) algo que todo lector concederá de buen grado, a saber, que la epiqueya es una «rectificación» de la justicia legal (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου).[10] Con este ἐπανόρθωμα comienza una serie de referencias a lo recto, que llenará las líneas siguientes: toda ley es universal, pero de ciertas cosas no cabe hablar rectamente (ὀρθῶς) de manera universal,[11] de suerte que la ley se limitará a lo más frecuente (ἐπὶ τὸ πλέον) y no ignorará que yerra; ese error (ἁμάρτημα) —que con toda naturalidad habría de imaginarse como un torcimiento o curvatura— no hace a la ley, sin embargo, menos recta (ἔστιν οὐδὲν ἧττον ὀρθός) porque el yerro no está ni en ella ni en el legislador, sino en la naturaleza del asunto («pues así de recta es la materia de las cosas prácticas [εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν]», ha dicho Aristóteles con ironía insuperable),[12] de modo que, si la ley está expresada en forma universal y el asunto sobre el que corresponde hacer justicia cae fuera de esa universalidad, entonces lo que rectamente procede (ὀρθῶς ἔχει) es corregir o rectificar (ἐπανορθοῦν) la omisión. Cinco empleos de derivados de ὀρθ- y uno de εὐθύς en apenas diez líneas son bien significativos: la epiqueya es corrección de lo torcido, y debería llamar la atención que esta metafórica de lo recto y lo rectificado se vuelva del revés (se tuerza, en verdad, del todo) tan solo un poco más abajo, cuando, tras proclamar Aristóteles que el canon (κανών) de lo indeterminado

(ἀορίστου) también debe ser indeterminado, acuda al símil de la regla de plomo de los arquitectos lesbios, un instrumento flexible que se adapta o acomoda (μετακινεῖται) a la forma (σχῆμα) de la piedra.[13]

Resulta entonces que la epiqueya no consiste en rectificar algo que se ha torcido, sino más bien en lograr que la regla se reblandezca para consentir cualquier torcimiento o curvatura exigida por lo que ella ha de medir. El símil de la regla de plomo lesbia se adapta, ciertamente, casi como anillo al dedo, a la naturaleza del asunto y a las necesidades del lector: si alguna duda cabía sobre lo que Aristóteles entiende por ἐπιεικεία, el símil de la regla flexible no solo lo aclara todo y pone el broche al argumento, sino que actúa retrospectivamente sobre las veinte o treinta líneas anteriores, convirtiéndolas en una especie de prólogo de esa iluminadora revelación: la epiqueya *es* una regla de plomo, y no cabe intentar una descripción mejor. El efecto retroactivo es, en verdad, formidable; tanto que quien lo experimenta se olvidará al instante de que en las líneas inmediatamente anteriores la epiqueya había sido expuesta media docena de veces como una rectificación y como un restablecimiento de la rectitud perdida: era más recta que la justicia legal, aunque no porque a esta le faltase rectitud por algún vicio propio, sino porque se curvaba al tropezar con asuntos de naturaleza peculiar, y entonces tenía que ser corregida atendiendo a lo que el legislador hubiera juzgado de haber llegado a reparar en ello. No cabe duda de que un buen símil puede embriagar al más sobrio de todos los lectores y hacer que se olvide de todo lo recién leído (o por lo menos de todo aquello que estorbe a la aprobación del símil), pero lo que aquí se produce quizá no sea un estricto olvido, sino más bien una deformación del significado de lo ya leído, como si ὀρθ- y εὐθύς hubieran de adaptarse y ceñirse a lo expresado por el símil y ya no mostraran nada que tuviese que ver con lo recto entendido en sentido geométrico (es decir, con una rectitud opuesta a la curvatura de la regla lesbia),

apelando tan solo a cierta rectitud figurada (es decir, deformada o curvada), aunque tan violentamente que resultará ser todo lo contrario de la rectitud geométrica. Hay, pues, una antífrasis de lo recto que se expresa con toda perversidad en la acotación irónica «así de rectas son las cosas prácticas»: la epiqueya consiste en curvar la regla (y, por tanto, torcerla) hasta hacer que se parezca lo máximo posible a una de plomo, si bien «rectificar» ya no significará entonces enderezar lo torcido, sino que designará aquello que figuradamente se expresa cada vez que se emplee ese verbo para denotar arrepentimiento o cambio de rumbo. Repárese, sin embargo, en que, de hecho, toda rectificación que lo sea en el recto sentido de enderezar lo desviado consiste en un forzamiento de la trayectoria seguida, el cual debe producirse mediante una curvatura que restaure la rectitud: rectificar es forzar para bien lo que había sido forzado para mal y torcer de nuevo algo previamente torcido. Ahora bien: el efecto retroactivo del símil de la regla de plomo es precisamente rescatar la noción de que la rectificación es torcimiento, forzándola de tal suerte que se sacrifique la idea de una recuperación de la rectitud geométrica y se termine por reducir lo recto (con antífrasis portentosa) a algo así como «lo que ha sido producto de una curvatura». Pero entonces no es que la rectificación derive de lo recto, sino a la inversa, y en ese prepóstero forzamiento está la clave de lo que de hecho se entiende por rectitud.

Recibe, como es sabido, el nombre de epanortosis o corrección la figura por medio de la cual se afirma algo convirtiéndolo en la enmienda de una afirmación recién proferida. La epanortosis admite cierto número de variedades y puede ser denominada de diversas maneras. Lausberg distinguió un tipo conforme al cual se niega el enunciado antecedente para afirmar el subsiguiente («non *x,* sed *y*») y otro constituido por el antecedente en forma de interrogación retórica con respuesta negativa mediante afirmación de algo más taxativo que lo expresado en aquella («*x* —— *x*?, immo *y*»). Una variante del primer tipo es,

en fin, la correspondiente a la fórmula «*x* o, mejor, *y*» («*x*, vel potius *y*»). En la epanortosis, con toda su rica abundancia de variedades, cabe hallar un magnífico modelo de lo que ocurre cuando se produce una rectificación del juicio. Conviene advertir que la figura puede fundarse bien en un contraste entre algo difícil o imposible de admitir y la enmienda que lo desecha, bien en el perfeccionamiento que se vale del crédito de que gozaba el primer enunciado o término y lo aumenta mostrando algo más persuasivo y mejor.[14] Hay epanortosis constructiva y la hay destructiva, aunque ambas compartan la misma forma: un segundo elemento que sustituye al primero y lo convierte en un antecedente desechable, si bien útil para poner de manifiesto la bondad del segundo.[15] Toda epanortosis es un ejercicio refinado de crueldad con el que se busca (y, con enorme facilidad, se encuentra) una víctima verbal que sacrificar, y así lo finalmente afirmado deberá su crédito, más que a sí mismo, a los servicios que le presta la liebre que se soltó para que desapareciese y fuese seguida por el juicio destinado al triunfo. Pero esa es precisamente la forma de toda *corrección* y, por tanto, también la de todo lo correcto. Nada puede merecer este último adjetivo sin haber resultado de un enderezamiento, es decir, de un torcimiento o curvatura, y aun lo más prístino y lo más libre de antecedentes torcidos necesitará, cuando menos, fingir un pasado vicioso que rectificar: incluso la más recta de todas líneas tiene que verse como el resultado de haberse enderezado una curva o una línea quebrada.[16] En toda proposición hay una epanortosis implícita y, así, si digo que *p*, tal afirmación podrá siempre presentarse como la abreviatura de un «no *q*, sino *p*» o de un «*q* o, mejor dicho, *p*» que le da crédito. Esta es la estructura profunda —no dialéctica, sino retórica, si se nos permite ahora la epanortosis explícita— de toda enunciación apofántica (y quizá de todo acto de habla) y esta la forma que adoptará cualquier justificación suya, es decir, cualquier acción con la que se le quiera hacer justicia. En efecto, la manera en que algo se presenta co-

mo justo es el modo en que se muestra como lo que le corresponde ser y como lo que en su caso corresponde. Pero lo correcto es la forma corregida y perfeccionada de lo justo («no simplemente justo, sino correcto», «justo del todo o, mejor dicho, correcto», «¿justo? — diré más: correcto»).

§ 37. El arquero doblemente diestro

Para todos los lectores de Aristóteles es tan familiar el símil del libro I de la *Ética Nicomáquea*, que compara a los conocedores del bien con arqueros que apuntan a un blanco, como el descarado refrán que se cita al comienzo del libro α de la *Metafísica*: «¿quién no atinaría disparando a una puerta?».[17] Sin la construcción figurativa de la flecha o proyectil que alcanza su objetivo (y es ciertamente peregrino el proceso tropológico con el que la metáfora del «blanco» deriva en algo tan rebuscadamente filosófico como un «objetivo»), apenas nada de lo que se asocia al hallazgo de la verdad y al logro del bien podría haberse llegado a figurar, y tampoco a concebir. Ni de la verdad ni del bien cabe hablar de manera comprensible si no se los toma como objeto (en realidad, todo objeto es un objetivo: la *objetividad* es eso) de una determinación acertada que podría haberse frustrado con facilidad. En el símil militar y cinegético del disparo certero se concentran, sin embargo, más dificultades de las manifiestas: si, en efecto, somos como arqueros, ¿qué ocurre cuando el punto que debe alcanzarse está oculto o confuso, o cuando parece que se debe disparar a un blanco que ha sido dispuesto para engañar? Si el símil en cuestión no hubiese ejercido un poder tan avasallador, quizá se habría podido hacer justicia a la importancia que, en el trato con la verdad y con el bien, tiene el acto de quien, preparado para disparar, prefiere no hacerlo y retira la flecha o arroja el arco.[18] Pero lo que aquí importa es detenerse en algún incómodo detalle de los dos pasajes, tan celebrados y hasta escolares, hace un momento referidos. Atiéndase en primer término al de la *Metafísica*: tan solo unas pocas líneas

más arriba de la mención del refrán de la puerta, el libro ha comenzado con la proclamación de que «el estudio acerca de la verdad es difícil en cierto sentido y, en cierto sentido, fácil». Prueba o señal (σημεῖον) de ello es, conforme a la traducción de Tomás Calvo a la que pertenece la cita recién expresada, «que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos (τὸ μήτ᾽ ἀξίως μηδένα δυνάσθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντως ἀποτυγχάνειν)». En el refrán de la puerta, por su parte, el verbo traducido por «no atinar» es ἁμαρτάνειν, mientras que en la glosa del proverbio se dirá que, aunque la verdad se presente en él como fácil, «el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de "alcanzar" una parte "de ella", pone de manifiesto la dificultad de la misma»,[19] siendo, en este caso, «alcanzar» traducción de ἔχειν. Conviene advertir que el verbo ἀποτυγχάνειν, aparecido pocas líneas más arriba (y traducido por «errar») muestra, de manera clara, la misma raíz que τύχη y significa primariamente fracasar por falta de buena fortuna, o por fortuna adversa, siendo el antónimo del frecuentísimo τυγχάνειν, que denota encontrar, hallar y acertar, pero, de manera originaria, hacerlo por causa de una τύχη propicia.

El papel de la fortuna en el acierto o fallo del arquero no se muestra, desde luego, en ἀξίως … θιγεῖν (que es lo que Tomás Calvo había traducido por «alcanzar plenamente»), ni tampoco en los ya mencionados ἁμαρτάνειν y ἔχειν. Sí aparecerá, por el contrario, y con toda claridad, en el célebre pasaje del libro I de la *Ética Nicomáquea* y en otro, muy decisivo, del VI, los cuales emplean, con toda naturalidad, τυγχάνειν. En el primero de ellos, tan conocido y citado, se dirá: «y, como arqueros que tienen un blanco, μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος», [20] de un modo que puede traducirse por «¿no daremos mejor con el que corresponde?». «Dar con» es seguramente la expresión más adecuada del castellano para traducir τυγχάνειν: se da con algo o con alguien, desde luego, por

causas muy diversas, y a veces como consecuencia de una tarea esforzada o del uso de una gran pericia, si bien hay en esa expresión un fondo de azar que puede ser negado, pero que sitia insidiosamente las ocasiones en que el hallazgo es obra del mérito.[21] En cierto modo, puede decirse que dar con algo o con alguien es siempre alcanzarlo por suerte, ya sea esta merecida, indiferente al mérito o adversa a él: un azar que puede desactivarse o preterirse, o que puede amalgamarse con la causación voluntaria, bajo las formas de la buena o mala suerte merecidas o inmerecidas. Cuando, en el libro II de la *Retórica*, el propio Aristóteles defina el ἔλεος, o compasión, habrá de enfrentarse a toda la ambigüedad del τυγχάνειν: la compasión es el pesar que se sufre por un mal destructivo o penoso padecido por alguien que no lo merece, aunque lo que aquí se señala exactamente es que se trata del mal τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν,[22] es decir, el mal de aquel que no merece dar con él, toparse con él o que le caiga en suerte.[23]

Que dar con algo puede ser merecido o no, y que, por tanto, el mérito es exterior a dar o no dar el mal con el blanco de quien lo padece es lo que se pone de manifiesto con esta expresión, como si Aristóteles estuviera interesado en romper la unión diabólica entre suerte y mérito. «La Justicia y la Fortuna las pintan con los ojos vendados: esta, para que no vea la maldad del venturoso, aquella, para que no vea la belleza del malvado».[24] Lo que la compasión detectaría al suscitarse sería precisamente la injusticia del acontecer, el cual se aparta, aunque lo haga de manera ocasional, de la regla según la cual los hechos son justos y el orden del mundo da a cada parte lo que le corresponde. En las circunstancias que desencadenan el ἔλεος se pone de manifiesto, sin duda, un quebrantamiento de esa regla, y se sugiere, del modo más insidioso, que, salvo que se estuviera en condiciones de experimentar una compasión ininterrumpida (lo cual resulta imposible, incluso desde un punto de vista estrictamente conceptual), la regla de la justicia o justeza del

mundo debe ser supuesta en el trato ordinario con este. Es más que cierto que la única manera de hacer justicia (ahora en un sentido distinto del de la justa regularidad de las cosas) a la injusticia regular del mundo sería una compasión sin principio ni fin que multiplicara sin cesar sus objetos. Pero tal cosa ni es experimentable ni es siquiera inteligible, lo cual nos convierte, sin que podamos impedirlo y tampoco lamentarlo con veracidad, en encanallados cómplices de la injusticia del mundo, unos colaboradores tan pervertidos que no solo ayudarán al mal, sino que lo tomarán por bueno y llamarán justicia a su proceder.

Si acude ahora al libro VI de la *Ética Nicomáquea*, el lector volverá a dar con el verbo τυγχάνειν, en un contexto muy próximo al del célebre pasaje del libro I. Hay, dice Aristóteles, «una facultad a la que llaman destreza (ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα)», gracias a la cual es posible «realizar lo que está enderezado (συντείνοντα) al blanco que ha sido propuesto (πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπόν) y dar con este (τυγχάνειν)». La δεινότης es, entonces, aquella facultad que, una vez capturado con la vista el punto al que se debe dirigir el tiro —esto es, una vez que ese «ojo del alma»[25] que es la φρόνησις ha acertado con el lugar al que ha de apuntarse y, en consecuencia, lleva a cabo la proposición o ὑπόθεσις del blanco— hace posible que la mano secunde al ojo y que, ejecutándose todo aquello que tienda, se acerque, se extienda y apunte (συντείνοντα) a dicho blanco, logre dar con este y alcanzarlo con la flecha. En caso de que el blanco sea bueno, bello o noble (καλός), la δεινότης será ἐπαινετή (digna de elogio), mientras que, si el blanco es malo (φαυλός), esa destreza no merecedora de elogio se quedará en mera πανουργία, un término que podrá traducirse por habilidad o astucia —o también por destreza— y, si se quiere tomar su lado malo, por malicia o picardía. Resulta claro que πανουργία denota la capacidad de hacerlo todo (bueno o malo, según se añadirá ense-

guida), y no es fácil advertir en qué se distingue de la δεινότης, o destreza, porque esta última no es una habilidad virtuosa que lleve a acertar cuando el blanco sea bueno y a fallar cuando sea malo. Tal fantasía no corresponde, en realidad, a ninguna capacidad que alguien pudiera tener, y lo único que ocurre es que la δεινότης será laudable o reprensible según la bondad del blanco. Hay una capacidad de tensar la cuerda, disponer la flecha y acomodar el cuerpo entero al lanzamiento, y esa capacidad exige haber discernido antes el blanco con toda precisión. Que haya sido el arquero o alguien distinto quien haya localizado el objetivo gracias a la claridad de su visión será algo totalmente indiferente. Quien goza de δεινότης o de πανουργία es ciego para con todo lo que hace a la fijación o constitución del blanco (y aun tiene que acrecentar esa ceguera, haciendo invisible cualquier otro punto que pudiera haber constituido el objetivo), pero no lo será en absoluto en relación con el blanco ya fijado, al cual habrá de *tender*, es decir, de extenderse, acomodando a su visión la mano y el pulso, y quizá el cuerpo entero, como si el arco y la flecha fueran prolongaciones del brazo y como si el camino que la flecha ha de recorrer hasta llegar al blanco estuviera sujeto también al poder de la mano y fuera, no en balde, una prolongación, ciertamente *recta*, de la flecha.[26]

Quien no tenga destreza para el mal, tampoco la tendrá para el bien: he aquí un fruto amargo del conocimiento que, para muchas almas, solo podría serlo del error. Rectitud, se replicará, solo podrá haberla, si es verdadera, para dar con el bien, y lo otro no es más que una perversidad convertida en hábito, es decir, un desencaminado desvío que acaba dando en lo que la malicia apetece. Hay, pues, una rectitud para el mal (imprescindible, además, si ha de haber rectitud para el bien), que no puede confundirse con la agudeza visual del virtuoso, la cual sí se encuentra, por su parte, libre de ambivalencia, porque sería disparatado que este virtuoso debiera tener (de hecho, ni siquiera po-

drá) la capacidad de hallar el mal para disfrutar de la de encontrar el bien. El símil de la visión despejada, apta para acertar y quizá acostumbrada a hacerlo, no puede, pues, asimilarse, por su parte, al de la destreza en el tiro a un blanco ya determinado: la capacidad de acertar con la vista no es δεινότης ni πανουργία porque está inmunizada contra esa perversa clase de error consistente en poder acertar por igual en la localización de lo bueno y de lo malo. Si se hubiera podido admitir una φρόνησις mala, como hay una mala πανουργία, el rumbo del pensamiento occidental se habría desviado de su curso en ese preciso momento (o, por mejor decir, habría dado un salto de veintidós siglos, hasta el corazón mismo del *Treatise* de Hume). Pero la φρόνησις goza de inmunidad contra el mal precisamente por estar atada a la virtud (hay que suponer, desde luego, que Aristóteles se refiere aquí a las virtudes llamadas éticas o del carácter),[27] es decir, a un hábito que va acompañado de razón (que es μετὰ λόγου).[28] Ahora bien: tal razón, por añadidura *recta*, que acompaña a la virtud, no es otra que la φρόνησις misma,[29] de manera que, si esta última capacidad está preservada de la mala rectitud, lo estará por necesitar otras capacidades que, por su parte, la necesitan a ella imperativamente. El círculo virtuoso que se establece entre la φρόνησις y las virtudes del carácter enlaza a elementos precarios y menesterosos que se necesitan mutuamente para mantenerse en pie. La línea recta de la φρόνησις se resuelve, pues, en un círculo (es, en definitiva, un círculo disimulado o enderezado) y por eso goza de una buena rectitud, mientras que la rectitud de la δεινότης, o de la πανουργία, se mantiene libre de todo movimiento circular que la mezcle con otra cosa (y así la depure), y por eso es una rectitud ambivalente que jamás podría desembarazarse del mal.

La virtud, se había dicho unas pocas líneas más arriba, «hace recta la elección»,[30] si bien lo necesario para actuar conforme a tal virtud debe ser procurado por algo distinto de ella, que será

la δεινότης. Pero que la virtud convierta en ὀρθή a la προαίρεσις es una afirmación no poco ambigua, pues habría que preguntarse si por προαίρεσις ha de entenderse (según parece natural) la trayectoria que lleva a lo elegido —la cual se podrá representar como recta precisamente cuando la recorre el virtuoso— o más bien, con metonimia, lo elegido mismo, en cuyo caso ὀρθή será una metáfora muerta que no exigirá tener presente ninguna clase de línea o recorrido. Aun desechando, mediante *interpretatio facilior*, la segunda opción, lo que queda no proporciona mucha tranquilidad. Es cierto que la cuestión del acierto en el blanco —y, por tanto, la de la trayectoria recta y no desviada hacia este— no ha aparecido aún, aunque también lo es que surge apenas un par de líneas más abajo, y que traer a colación lo recto no puede ser ajeno a algo que sobrevendrá enseguida o que quizá se tenía presente ya, a saber, la rectitud del lanzamiento diestro llevado a cabo por el arquero habilidoso. Cuando, sin haber dado cuenta *aún* del ambivalente movimiento producido por destreza, se habla de rectitud, parece que la rectitud en cuestión está libre de las ambigüedades que afectarán a la δεινότης, pero entonces será obligado preguntarse de *qué otra* rectitud se trata. Desde luego, en lo ὀρθόν se condensa, para Aristóteles, una variedad de referencias que no puede reducirse a la figura del arquero que intenta dar en el blanco. Sin embargo, la cuestión de la δεινότης convierte a esa figura (que, según es notorio, se reproduce en otros lugares de Aristóteles) en todo un *esquema*, casi en sentido kantiano.[31] Y el símil del arquero diestro que tiene tanta pericia para el bien como para el mal infecta perversamente a todos aquellos usos de la rectitud que se pretenden libres de ambigüedad estimativa. Si la elección puede ser recta y si lo es la razón cuando efectivamente es razón (pues ὀρθός no parece añadir nada a λόγος, salvo la redundancia, a semejanza de lo que ocurre con «buen-» en los términos estimativos agustinianos), entonces la elección y la razón se asoman peligrosamente al abismo de la

ambivalencia, y amenazarán con exigir *alguna otra cosa*, aparte de la sola rectitud, para acreditar que la línea recta conduce al bien y no al mal. Si la rectitud se toma en el sentido proporcionado por el símil del arquero, no cabe duda de que siempre le faltará algo para dar con el bien, pero ocurre que a eso que le falta se lo llama precisamente razón o elección *recta*, dándose a entender que la trayectoria recta que conduce al mal no ha sido «recta» del todo.

Debe advertirse que esto último no es otra cosa que una *rectificación* del símil del arquero, una corrección o epanortosis con la que se reconoce que la rectitud inicial no lo era plenamente, pues le faltaba la recta razón. La rectitud rectificada —es decir, no la del arquero diestro sin más, sino la del arquero prudente, el cual evita disparar al blanco indebido— estará completa del todo y ya sí que será plenamente recta, si bien lo será en virtud de una tramposa maniobra con la que el no apuntara aquellos objetivos que la razón ha desaconsejado y el reducirse a los que ella aprueba se toman como actos de rectitud, aunque no de una rectitud como la que corresponde a la línea, sino de otra especial, que quizá justifique su nombre porque hace de la línea algo completamente seguro y digno de confianza. Pero entonces el esquema en que se pone de manifiesto el núcleo del significado de «recto» no será la línea ni el disparo, sino la bondad de la elección y de la razón, a las cuales, si se las llama rectas, es por la contaminación que sufren a partir de aquella facultad —la destreza— que han de tomar a su servicio, como si la cualidad del criado diera nombre al atributo del amo. Este corrimiento metonímico, que traslada la precisión de la mano y el pulso a la de la vista (siendo, no hace falta decirlo, «mano», «pulso» y «vista», por su parte, metonimias con las que se nombra, en general, a facultades y capacidades de actuar), no es algo que deba sorprender a nadie. Se trata, sin duda ninguna, de un tropo fraudulento y encubridor, pero, de no emplearlo, la rectitud se mostraría en toda su desnudez de propiedad ambivalen-

te, la cual debe ser cuidadosa y silenciosamente rectificada. Lo recto de la elección y la razón es, pues, *lo rectificado*: aquello que retrae de disparar en ciertas ocasiones o que, cuando el arco está tensado y la flecha colocada, fuerza a no iniciar el lanzamiento y a torcer, por tanto, la sucesión natural de los movimientos de hombro, brazo, mano, arco y flecha, una secuencia que no terminará con la flecha diestra y rectamente clavada en el blanco, sino con su retorno al arnés o quizá con su airado rompimiento. Llamar recta a la elección de este acto o a la capacidad que lleva a acometerlo no es algo que pueda hacerse sin las enormes reservas que suscita calificar de «recto» al movimiento de una flecha criminal, injusta o lanzada con malicia. Solo porque esta última rectitud se juzgará casi siempre como antifrástica y maldita, es posible el extraño desplazamiento de significado que sirve de base a regiones extensísimas de la tópica de los conceptos políticos y morales de Occidente.

§ 38. La recta fortuna

Llamar recta a la buena elección y a la sabia razón es la consecuencia de no poder dejar de pensar en una destreza clarividente que, si se pusiese al servicio de un propósito malvado, activaría el desencadenamiento de un dispositivo de torpeza, apto para frenar la acción o desviarla. La torpeza sabia del que yerra el blanco malo es como la ἀκρασία o incontinencia «buena» de que se habla en el libro VII de la propia *Ética Nicomáquea* y que tiene como ejemplo ilustre el Neoptólemo del *Filoctetes* de Sófocles.[32] La rectitud de la recta razón y elección se presentará, entonces, como reduplicada, lo que quiere decir rectificada: si a alguien que es hábil le surge una providencial torpeza cuando la sola habilidad lo habría llevado a mal fin, ¿quién no llamaría a eso una destreza redoblada y hasta suprema? El argumento, ya visto, de Aristóteles sobre la δεινότης y la πανουργία no puede desprenderse, desde luego, de la fantasía de esa habilidad providente. Sin embargo, un ataque más concienzudo —aun-

que no necesariamente más diestro— a los fundamentos de lo que muestra Aristóteles quizá podría beneficiarse de cierta atención a todo cuanto algunas nociones, vecinas de la habilidad y la destreza, tienen de conceptos estimativos agustinianos. Importa advertir que los dos términos recién mencionados no pertenecen de ninguna manera a esta categoría (nótese que ni siquiera es posible decir «mala habilidad», «mala destreza» o «mala precisión»), y también que, de modo hasta cierto punto enigmático, sí puede hablarse de «buena maña», «buen tino», «buena puntería» o «buen pulso», que son, de manera plena, términos estimativos agustinianos. Alguien podría preguntarse a continuación por lo que le ocurre a la mano, no desde luego en su sentido literal, sino en el muy metonímico de la 26.ª acepción de la 21.ª edición del DRAE,[33] según la cual equivale a «habilidad, destreza».

Pero esta mano metonímica es casi estrictamente agustiniana, ya que cabe, sin duda, tener «buena mano» (que es lo mismo que «tener mano»), y tenerla mala, si bien esto último, también posible, resultará artificioso, y se sustituirá por «muy poca mano», de manera semejante a lo que ocurrirá con «poco tino» y «poca maña», y también con «poca habilidad», «poca destreza» y «poca precisión». Conviene notar que también los términos agustinianos permiten este uso con la misma facilidad, y esto es precisamente lo que mejor los caracteriza: la mala puntería es poca puntería y el mal pulso es poco pulso. Con la mano guarda, ciertamente, relaciones muy estrechas el mañoso (cuya cualidad ya ha sido vista) y también, de modos muy instructivos en ambos casos, el manazas y el manitas, pero toda esta quironomasia convida, casi de manera inevitable, a traer a colación el buen pie y el mal pie con que algo puede iniciarse, y también la mala pata que alguien tiene a veces (cuando es un patoso, verdadera contrafigura del mañoso) o, cosa peor, que alguien sufre en ocasiones. El buen y el mal pie (metonimias casi perfectas) guardan con la fortuna relaciones francamente íntimas, aunque

quizá convenga mencionar otros nombres de facultades humanas (y en algún caso animales) netamente designadas por términos estimativos agustinianos: los cinco sentidos caen de lleno aquí y quizá ahorren una enumeración que sería prolija, si bien es cierto que la cabeza y el corazón, junto con los sentimientos y las cualidades, los modales y la educación, proporcionan ejemplos muy notables de lo mismo y animan a prolongar esperanzadoramente el catálogo. Tener vista es tenerla buena, según sabe bien cualquier arquero, de modo que a la mala vista se opondrá la vista sin más (adjetivada como buena solo cuando se quiera), por no hablar del mal corazón y la mala cabeza. Pero, en realidad, no solo hay agustinismo estimativo cuando se da el esquema ejemplificado en «buen gusto = gusto / mal gusto = falta de gusto», que representa la forma completa de este fenómeno, sino también siempre que, en un término, la presencia del adjetivo «buen-» sea redundante, aunque el término en cuestión rehúya ser acompañado por «mal-». Tener buena mano será, como el que más, un concepto agustiniano, como el buen tino y la buena maña, y también, por cierto, como el buen juicio.

Parece claro que la mano es el órgano físico y moral de la destreza, en medio de un cuerpo cuyas partes y funciones principales se hallan agustinianamente constituidas. Desde luego, la destreza de la mano está volcada en el lado derecho, o lo está, por lo menos, allí donde lo *dextrum* y lo *directum* se han confundido sin posibilidad de separación, algo que no se había dado aún con la δεινότης griega, cuya turbadora ambivalencia permite que δεινός valga como «terrible» o «tremendo».[34] La economía expositiva ha aconsejado prescindir aquí del papel de lo derecho y lo izquierdo (y de lo diestro y lo siniestro) en lo tocante a habilidades y destrezas, pero no puede dejar de tenerse en cuenta que lo derecho y lo diestro se oponen a lo que está a la izquierda o a lo que izquierdea[35] y, al mismo tiempo, a lo torcido y desviado, erigiéndose así toda una estimativa espacial sin

la cual apenas habría sido posible ninguno de los conceptos políticos surgidos a partir del momento en que algunos diputados ocuparon cierto lado de la sala de reuniones de la Asamblea Nacional Constituyente en París en septiembre de 1789. Aunque la economía expositiva aconseja prescindir aquí de la oceánica cuestión de qué quiere decir «izquierda» en política, importa destacar que esta dicotomía espacial no está solo presente en el modo en que se concibe todo lo relacionado con la mano, sino también en otro lugar corporal incomparablemente más humilde, pero, sin duda, digno de atención para lo que aquí interesa: iniciar algo (o proseguirlo) con buen o con mal pie puede expresarse también acudiendo al pie derecho y el izquierdo, de un modo que, a primera vista, guarda una neta analogía con el reparto estimativo que se ha asignado a las dos manos.

Desde luego, el lugar nativo de lo derecho y lo izquierdo es la mano (y ni mucho menos está en los pies), como se manifiesta en la expresión «a mano derecha» (o «a mano izquierda») para señalar, en general, y casi con pleonasmo, la derecha y la izquierda de cualquier espacio. El buen y el mal pie —que no constituyen, por cierto, términos agustinianos, como consecuencia, quizá, del carácter intrínsecamente degradado que a este lugar del cuerpo se le suele conferir[36]—, o el pie derecho y el izquierdo, no son, distintamente a la mano y la cabeza (estas sí agustinianas del todo), órganos de gobierno, *rectores* ni de *dirección*, sino tan solo instrumentos auxiliares, equiparables a cualquier útil que pueda asirse manualmente. Los pies están tan solo para prestar apoyo al cuerpo y para moverlo conforme a las órdenes de la cabeza (y quizá del corazón y de la vista, órganos, por cierto, bien agustinianos), de manera que, cuando se hacen presentes en forma de buen o de mal pie, lo que se produce es una intromisión, feliz o desdichada, de la fortuna, que ayudará oportunamente a los buenos designios de los órganos rectores o que los entorpecerá en distinto grado. Iniciar o proseguir algo con buen o con mal pie no es cosa que esté *en las manos* de

quien camina, las cuales quedan ociosas, o quizá esposadas (es decir, atadas a un destino exterior a ellas),[37] cuando esos órganos meramente auxiliares o instrumentales que son los pies cobran autonomía propia y, tomándose la justicia por su mano, marcan el rumbo, derecho o torcido, de la trayectoria del cuerpo y hasta del proceder de los órganos rectores, llegándose, si en verdad todo sigue con mal pie, a perder la cabeza y a que las cosas se vayan de las manos.

Si mano, vista y cabeza fueran como los pies, entonces el cuerpo y el alma estarían en poder de la fortuna, y acertar el tiro, advertir con claridad las cosas y discernir con buen juicio serían frutos del azar, sujetos al imperio de la ocasión y a un destino ciego. La vanidad humana puede consentir perfectamente que los órganos más apreciados se escapen de los designios de la razón siempre que, al hacerlo, obedezcan a leyes naturales captables por la razón misma o por alguna otra facultad (y así descubrirse como un ser *meramente* natural constituirá para la peculiar vanidad del hombre moderno la lisonja suprema y más exquisita), aunque lo que de ningún modo admitirá es que tales órganos lo sean de la buena o adversa fortuna, porque entonces ni siquiera el conocimiento de tal cosa sería una obra verdaderamente propia, y nada habría que mereciera este último atributo. Una fortuna (concepto insidiosamente agustiniano) que se enseñorease de manos, cabeza y vista devastaría todo espacio *propio* y convertiría a esta palabra en un puro sarcasmo. De hecho, usar palabras y conceptos (eso que, no en vano, puede expresarse también diciendo que se los *maneja*) requiere tener a la fortuna debidamente confinada en un espacio aparte y exterior, desde el que a veces, es cierto, se producirán invasiones y ataques, pero con el que regirá un tratado de paz que permita el confiado cultivo de las capacidades humanas más preciadas. Lo *propio* nace, en efecto, allí donde la fortuna ha sido desplazada.

Usar el verbo τυγχάνειν, como sin ninguna vacilación hace Aristóteles y hará cualquier ateniense, para designar el acierto en las operaciones de la habilidad, implica, según se ha visto, precisamente colocar la fortuna en el corazón mismo de todo proceder diestro. Si acertar es dar con algo, entonces cabrá, desde luego, hacerlo por mérito propio y no por el decreto de la suerte, si bien tal logro habrá de expresarse de manera inquietantemente adversativa: diré que he dado en el blanco, *pero* no por suerte, es decir, que he abierto un espacio de excepción en un territorio gobernado regularmente por la fortuna. Eso y no otra cosa es lo que está supuesto por términos como τυγχάνειν y como «dar con algo»: el esquema o paradigma del hallazgo es el encuentro azaroso, aunque sin duda quepa esforzarse en adquirir habilidades que a veces permitirán aciertos en verdad *propios*, donde «propios» no designe aquello que peyorativamente se nombraba como lo ἰδίον (recuérdese al ἰδιότης que rehúye los asuntos públicos, y también el cuarto de los predicables de Porfirio, meramente accidental ya desde su primera aparición en los *Tópicos* de Aristóteles), sino más bien lo apropiado, genuino y ajustado. La buena o mala fortuna es, conforme a esta concepción, un venturoso o infeliz desvío, algo que tuerce, para bien o para mal, el rumbo que el intelecto, la vista y el pulso propios habían impreso a una actuación igualmente propia, apartándola del recto camino o enderezándola cuando se había desviado o corría riesgo de hacerlo. Ya se ha visto que lo recto está condenado a tener que verse como algo *correcto* y, por tanto, corregido y resultante de un desvío, si bien su noción se disolvería si no se pasara por alto esta epanortosis esencial, que pertenece a su condición. A la fortuna habrá que atribuirle la capacidad de producir desvíos a partir de una trayectoria recta que de ninguna manera podrá concebirse como la rectificación de otra cosa, sino como el curso genuino, apropiado y ajustado que conduce precisamente adonde corresponde llegar, aunque la fijación del punto de destino haya sido des-

acertada por falta de una más afinada destreza de la vista. Pero, si en toda rectitud hay curvatura porque no puede concebirse una línea recta que sea la primera de todas, entonces la irrupción de la buena o mala fortuna añadirá un nuevo desvío. Lo que había antes de la fortuna no era, de ninguna manera, solo destreza y buen pulso, sino el efecto de una inasible sucesión de rectificaciones y torceduras, en medio de la cual podía haber sitio, ciertamente, para movimientos que fuesen propios y genuinos del arquero, pero solo de manera fugaz, debiendo ser tal fugacidad negada y teniendo que volverse las cosas del revés para sentenciar que el imperio de la vista, de la cabeza y de las manos rige de manera soberana.

Muy bien se le pueden conceder todos los honores a quien se jacte de haber dado en el blanco por su sola y propia pericia, con tal de que rija una condición que deberá dejarse implícita y que raramente se verá cumplida: la de que el arquero laureado sea capaz, quizá en alguna ocasión inopinada, de mirar su triunfo con la ironía que corresponde a aquel en quien se han acumulado tantas fuerzas y poderes tan diversos que quedarse solo con la parte más honorable, y asumirla como genuinamente propia, es una ilusión pueril que mueve a la hilaridad (a esa risa que a Aristóteles proporcionó, no en vano, el mejor ejemplo de lo «propio» —de lo *meramente propio*, conviene matizar — del ser humano). Hay un imperativo irónico, de cumplimiento tan obligado como inverosímil, que afecta a todas las ocasiones en que alguien se corona o es coronado con el laurel que premia los triunfos de la destreza, ya sea esta la literalmente manual del arquero, ya cualquier otra, incluidas las más sutiles y espirituales. Mostrar cuánto hay de fraude, de trampa y de descuento en todo discurso laudatorio que de uno pueda pronunciarse es una obligación impuesta por la decencia y por el pudor, aunque sean precisamente decencia y pudor quienes aconsejan reducir esta expresión a los límites de una discretísima ironía. Quien fuera veraz hasta el final a la hora de desen-

mascarar todas las simulaciones y disimulos en que se funda su reputación no solo se pondría para siempre fuera de todo juego social, sino que —por estar hablando, en definitiva, no sobre sí mismo, sino sobre cualquiera— arrojaría una mancha demasiado indecorosa sobre la condición humana misma.[38] Pero la verdadera ironía no engaña sobre nada y proporciona la máxima dosis de verdad que puede cohonestarse con el pudor, como un modesto orificio con el que se sugiere que, si se mira a través de él, se hallará un abismo demasiado insoportable.

Las relaciones entre la ironía y lo público no son, desde luego, fáciles de advertir. Ciertamente, a quien comparece en el espacio llamado público le interesará mostrarse irónico con frecuencia, para gozar de los beneficios que ese recurso retórico suele proporcionar a quienes lo dominan. Lo que ahora se trata de examinar no son, empero, esas lisonjeras ironías, sino aquellas que, cuando surgen de manera inopinada, son capaces de echar a perder los discursos más primorosamente elaborados. Ironizar (y hacerlo en serio) sobre la propia habilidad, mostrándola como torpeza, casi equivale a enajenar los éxitos propios más gloriosos, en una autoexpropiación sin beneficiario alguno. Desde luego, la ironía es un desvío con respecto a lo regularmente dicho, y a veces da en una deriva imposible de reconducir al recto camino (*la diritta via*, en efecto, *era smarrita*), en la demoníaca ironía romántica que Friedrich Schlegel caracterizó como una parecbasis permanente.[39] El ironista se sale de la senda del lenguaje literal y lo más probable es que regrese pronto pero, si su ironía va en serio, en ella está ya prefigurado el abandono total y la perdición completa. La ironía seria y peligrosa es el verdadero momento *público* del discurso, porque desprivatiza las palabras y las expropia, aunque no las entregue a ninguna comunidad ni, *propiamente*, a nadie. Hay, pues, al menos una forma de expropiación y de cancelación de lo propio que no genera nada común: allí donde los ironistas formasen una comunidad propia, sería necesario buscar modos de desapropiación

que la disolviesen. La ironía muestra el camino, irónicamente público, en que de la inmolación de lo privado y lo propio no se sigue nada común, sino solo expropiación. La ironía consiste siempre en ver lo propio como ajeno, aunque no como apropiado por otro ni tampoco como virtuosamente compartido, sino como una *res nullius* demasiado molesta para estimular las ambiciones apropiatorias de ninguno. De poder haber un espacio que se llamase público, habría de ser una tierra de nadie, mucho más apta para la periferia que para situar en ella la plaza mayor. De estar en algún sitio, la parte pública de la ciudad habría de ubicarse en el extrarradio y solo podría ser encontrada de manera fortuita, en un rato perdido y en mitad de algún desvío. La ironía es despiadada porque hasta las causas más sagradas pueden tener algo de lo que despojarse poniéndolo en tierra de nadie. Ese es el momento público de cualquier causa que pueda llegar a defenderse, incluidas las más sagradas de las propias en sus momentos menos aptos para bromas.

§ 39. Política y verdad

Aunque la discusión de la ἀλαζονεία y la εἰρωνεία (a partir de ahora, respectivamente, «arrogancia» e «ironía») que aparece al final del libro IV de la *Ética Nicomáquea* nunca se admitirá como un lugar clásico de la doctrina filosófica sobre la verdad (más bien se tomará, de ordinario, como muestra de *finesse* y *causerie* típicamente humanísticas), una lectura atenta podría hallar motivos para desconfiar de esa impresión. Arrogancia e ironía son extremos cuyo término medio carece de nombre, pero el lector de Aristóteles podría quizá hallar contradicción sobre el particular unas líneas más abajo. Allí se indaga, en efecto, sobre los que dicen verdad (τῶν ἀληθευόντων) y los que dicen mentira (τῶν ψευδομένων) en palabras, acciones y pretensiones,[40] y parecería natural concluir que, si el arrogante se atribuye aquello que le da fama, aun sin corresponderle o más de lo que le corresponde, y si el irónico niega lo que sí le

pertenece o lo hace de menos, habrá un término medio ocupado precisamente por el hombre que es veraz (ἀληθευτικός) en la vida y en las palabras y que reconoce lo que se le debe atribuir, sin engrandecerlo ni empequeñecerlo.[41] De esta manera, el término medio sí que tiene nombre: se trata del hombre amante de la verdad, siempre noble y digno de elogio, al contrario de las dos especies del mendaz, ambas vituperables, «aunque el arrogante más».[42] Este hombre veraz amará la verdad por sí misma, y la proclamará incluso cuando no sea exigible hacerlo. Sin embargo, Aristóteles añade que tal tipo humano, con tal de rehuir la exageración, «está inclinado, más que a la verdad, a un poco menos que ella»,[43] y en tal propensión del hombre veraz a la ironía radica seguramente la clave de la vacilación de Aristóteles sobre el asunto. La dificultad no estriba, según parece, en hallar el nombre que corresponde al término medio entre arrogancia e ironía, sino en que el solapamiento de ese término medio (que sí tiene un nombre y es el de «veracidad») con uno de los extremos desmonta el esquema mismo de extremos y término medio. Hay una ironía reprensible, que es la de los βαυκοπανουργοί, esos villanos remilgados y gazmoños que niegan «la pequeñez cuando es manifiesta» y una modestia arrogante, como la de los laconios, si bien usar la ironía «con mesura (μετρίως)», empleándola en relación con «lo que no salta mucho a la vista ni es manifiesto», resulta siempre grato. Y se concluye: «El arrogante parece, pues, el opuesto al hombre veraz».

Podría parecer que no vale la pena detenerse mucho en estas líneas un tanto vacilantes y de vuelo especulativo poco ambicioso, pero, en caso de pasarlas por alto, convendría hacerlo, por lo menos, advirtiendo que el solapamiento entre el veraz y el irónico surge de la propensión del primero a rehuir una exageración que muy bien podría corresponder a la justa y exacta expresión de lo verdadero: si la verdad estricta es hiperbólica, la veracidad consistirá a veces en rebajarla y podarla un tanto, algo

que está fuera de toda duda, desde luego, cuando de lo que se trata es de hablar de uno mismo (cuestión protagonista en el tratamiento de la veracidad, la arrogancia y la ironía llevado a cabo en estas líneas de Aristóteles). La actuación veraz corresponderá, entonces, a quien no llega a decir la verdad entera y redonda y se queda a sus puertas, temiendo que la expresión completa incurra en un exceso inadecuado. Se trata, probablemente, de un temor muy sensato a que la relación veraz de los hechos produzca en quien se esfuerza por la exactitud una suerte de embriaguez capaz de conducirlo a la hipérbole, es decir, al exceso de precisión que se da cuando la redoblada fidelidad a la cosa deforma a esta y la desfigura. Cuando el irónico advierte que, de ser, hasta en sus últimas consecuencias, fiel a lo que ha visto, producirá una descripción viciada, optará por detener esta en algún punto, y preferirá quedarse corto sirviéndose del *understatement* a incurrir en el vicio de la hiperdescripción. En caso de que lo anterior constituya una lectura pertinente, puede que haya motivos para encontrar en estas consideraciones sobre verdad y veracidad algo más que mera agudeza humanística. Pero lo que quizá sea más fecundo es darle otra vuelta de tuerca a lo dicho por Aristóteles y preguntarse por si quizá su juicio de la veracidad no es aplicable también a lo que se da cuando la arrogancia y la ironía se refieren a cierto mérito o virtud propia bien particular, como lo es la veracidad misma.

Parece, desde luego, cosa muy cierta que la conducta de quien constantemente presume de veraz o sincero, resulta, además de cargante, un tanto sospechosa. Si ha de pensarse en las condiciones de esa veracidad o mendacidad de segundo grado que son las referidas al carácter veraz o mendaz de quien habla, no será difícil concluir que decir la verdad sobre el trato de uno mismo con lo verdadero tiene más que ver con la ironía que con lo que el declarante reconoce como perfiles genuinos de la propia conducta. Dejando ahora aparte la estructura aporética —tan vieja como la no en vano llamada «paradoja del mentiro-

so»— de la afirmación del mendaz que se confiesa mendaz, importa reparar en que la veracidad en torno a la propia condición veraz solo resulta fiable cuando el declarante evita esa clase de hipérbole vista hace un momento, y quizá cuando la rehúye con más resolución que en las condiciones arriba descritas. Porque de lo que se trata aquí no es de decir un poco menos de la verdad, sino bastante o mucho menos de lo que la natural e inevitable petulancia lleva a cada cual a creer que es la verdad, y, por añadidura, haciendo ese cálculo a ciegas y valiéndose, si acaso, como única norma, de la que manda multiplicar siempre la sospecha sobre la propensión de uno al autoengaño y a la arrogancia subrepticia. A partir de cierto nivel, es muy fácil alcanzar certeza sobre la veracidad propia, un delirio peligroso que enturbia el juicio de forma duradera, tanto que, de poder encontrarse alguna vez alguien cercano a la veracidad perfecta, cabe conjeturar que, al ser preguntado por ella, extremaría las precauciones al máximo y casi se presentaría como un cotidiano urdidor de mentiras o, por lo menos, como alguien que no lleva una cuenta precisa de esta clase de asuntos (prefiriendo, entonces, que, de tener que mentir alguna vez, esa sea la ocasión perfecta para hacerlo, mejor que cualquier otra). Quizá el cómputo de las verdades y las mentiras no puede practicarse de manera muy fiable y —teniendo que darse por supuesta en la mayor parte de los casos (incluidos algunos muy preclaros) una irreprimible afición a la arrogancia— la regla más segura para juzgar sobre la veracidad de alguien es la que manda atender a su ironía en general, y en particular a la tocante a cuestiones de verdad y mentira.

Seguramente, lo que el sentido común proclama como cosa cierta en materia de verdades y falsedades es la modesta y prudente conveniencia de atribuirse cada cual cierto grado de mendacidad, pero exceptuando de dicho reconocimiento el acto mismo en que es tal vicio lo que se reconoce. He sido muchas veces mentiroso y seguramente lo seguiré siendo, si bien no lo

soy siempre y este es uno de los momentos (quizá frecuentes, aunque imposibles de computar) en que me libro de serlo —he aquí algo bien razonable y cuerdo que podría recomendarse como confesión de la fragilidad propia y que, ante la objeción de quien pregunte «¿y cómo sabemos que esta es precisamente una de las ocasiones de veracidad y no de su contrario?», podrá responder inquiriendo si lo que se sospecha es que no es veraz absolutamente nunca (y, por tanto, tampoco en ese instante) o si lo es absolutamente siempre, salvo en esa rara ocasión particular. Como las dos sospechas resultan más bien insensatas, queda la opción de conjeturar que tal hablante será veraz unas veces y mendaz otras, pero eso es precisamente lo que él mismo había afirmado, de manera que el rompecabezas concluye teniendo que darle la razón e incluyendo esta ocasión entre las veraces. Ahora bien: las anteriores verdades de sentido común son aceptables para esos regímenes de conducta cotidiana que las gentes de buena conciencia toman como expresiones de la vida corriente y del trato humano normal, esa existencia de clase media que suele ser tenida por su feligresía como la perfección de la vida humana sobre la Tierra, aunque quizá sean menos aceptables, y hasta podrían resultar una marciana extravagancia, en todos los demás registros y ambientes. Donde realmente se funda, sin embargo, la verosimilitud del anterior argumento (y debe advertirse que los raciocinios de clase media constituyen, para legiones de filósofos académicos, el más preclaro dechado conocido de aceptabilidad y finura) es en un uso de la ironía que, de hacerse explícito, probablemente resultaría monstruoso o, por lo menos, muy incómodo y poco hospitalario. Porque lo que de hecho se ha pronunciado es algo muy semejante a «mi mendacidad es mayor de lo que aprobaría cualquier moralista hipócrita, si bien quizá menor de la que me atribuiría cualquier predicador apocalíptico; no es este, ni mucho menos, un asunto que me deje indiferente, y eso que recomiendo no hacer mucho caso sobre lo que yo pueda llegar a afirmar al respecto, sobre to-

do en ocasiones como esta, en las que quizá pueda permitirme el lujo de confesar mis mentiras de otros momentos, pero de ninguna manera la de este mismo, la cual te juro, lector (y me darás licencia para que no te llame *hypocrite lecteur*), que no se da por nada del mundo, aunque quién sabe». A pesar de que resulte francamente muy difícil atribuir a Aristóteles algún grado de sintonía con esta manera de razonar, lo cierto es que constituye una deriva aristotélica cuya trayectoria puede dibujarse sin mucho esfuerzo. ¿Será la ironía —o por lo menos cierta clase de ella— la única forma de veracidad que cabe?

La declaración de quien dice «ahora mismo estoy mintiendo con esto que digo» no debería entenderse con el rigor lógico acostumbrado si se tomara como un acto de habla que no está ejecutado en serio. Podría ser una cita o una paráfrasis de ciertos testimonios de la filosofía griega antigua, o podría constituir una expresión irónica que, habiendo aprendido la lección de Aristóteles, quisiera decir «un poco menos de la verdad» pero, en caso de que se tome irónicamente y en caso de que esa ironía se admita, según debería quizá admitirse, como una expresión cuyo régimen está fuera de control (y que puede valer como no irónica e involucionar tantas veces como el tiempo lo permita), quizá no quede más remedio que apresarla con pinzas muy asépticas y con el mayor cuidado de no mancharse, esto es, de no entrar en un diabólico circuito en el que la posición irónica y la literal vayan alternándose mientras susciten toda clase de vahídos. Quien afirme que la expresión «ahora estoy mintiendo» está *quizá* (repitiendo varias veces «quizá») más cerca de la verdad que la expresión «ahora mismo estoy siendo veraz» rehuirá seguramente responder a los vituperios de que sea objeto en nombre del rigor lógico, aunque en su movimiento circular de lo irónico a lo literal y de lo literal a lo irónico está *la verdad* de lo que cabe decir sobre decir la verdad. Puede, sin embargo, que el irónico discreto cuente con una especie de fondo de garantía que le permita entregarse a sus juegos; dirá «ahora

puedo estar equivocado», y esa modesta expresión irá acompañada de la creencia, por regla general no expresada, de que hay acierto en la mayor parte de las demás ocasiones. La idea de que la caridad bien entendida empieza por uno mismo suele ser la premisa tácita (y ciertamente tramposa) de un proceder irónico ventajista y autoprotegido, y sin ella la ironía sería una empresa muy arriesgada en la que nadie querría embarcarse. Pero la ironía que no hace trampas sí está expuesta a que la palabra propia sea tomada al pie de la letra, porque el discurso del irónico se arriesga siempre a quedar varado en el momento más inoportuno del circuito que alterna las zonas de ironía y las de seriedad.

Quien, sabiendo que juega con fuego, declara probable que sus palabras presentes no sean verdaderas corre un alto riesgo de deslizarse inadvertidamente hacia un territorio más minado todavía, transitando de «lo más seguro es que no sea verdad lo que estoy diciendo» a «lo más probable es que esté engañado con esto que admito y que me han hecho creer como verdadero». La sospecha, constante u ocasional, de quien se toma en serio la posibilidad de estar siendo engañado debe distinguirse cuidadosamente, por cierto, de cualquier actitud escéptica, aunque parezca cercana a algunas de ellas. El irónico a quien no extrañaría estar siendo engañado ahora mismo por otro, y aun por más de uno, cree, en efecto, que la verdad existe, por más que desconfíe de poder hallarla. Este irónico suspicaz repudiará probablemente la idea de que lo mejor que puede hacerse con la verdad es desentenderse de ella; en realidad, se trata de alguien mucho más interesado por lo verdadero que el común de los mortales, aunque no sea muy amigo de ninguna de las doctrinas contemporáneas sobre este concepto. Sabe que la verdad existe y que a veces se manifiesta de un modo que no debería suscitar dudas, si bien tiende a creer que esos momentos pasan fácilmente inadvertidos, sobre todo a las gentes más admiradoras de la certeza, la objetividad, la evidencia y toda esa clase de

palabras. La verdad es un breve resplandor que no suele ser atendido cuando surge y que, si se le hiciera el debido caso, obligaría a cambiar de parecer en una ingente multitud de asuntos, y a hacerlo de un modo tan drástico y tan incómodo que casi nadie estaría dispuesto a ello, de manera que lo más habitual sería negar que la verdad estuviese ahí. De hecho, las nociones comunes sobre lo verdadero, filosóficas y no filosóficas, son subterfugios convenidos para protegerse de la verdad violenta, desconsiderada y destructiva. Quien se toma perfectamente en serio la posibilidad de estar engañado sobre asuntos casi sagrados (alguien parecido a quien duerme estoicamente encima de un polvorín, pensando que quizá haya lugares más explosivos) cultiva una forma de ironía semejante a la de quien estima en muy poco su capacidad para asir la verdad en el momento en que esta se digne aparecer. Muy poco hay, desde luego, de escepticismo, si es que hay algo, en esta manera de tratar con la verdad: semejante ironía de lo aleatorio y de lo inverosímil profesa tanta estima a lo verdadero que no le atribuye apenas relación con las maneras habituales de hablar de la verdad y de concebirla, negando también que esté hecha a la medida del entendimiento humano ordinario y, desde luego, que en este radique su domicilio habitual.

§ 40. Ética de la mendacidad

El irónico que toma lo verdadero como una rareza inverosímil (pues la verdad no se asemeja nada, según él, a aquello a lo que suele ser asimilada) no hallará en la política ningún motivo singularmente digno de inquietud. La política es la casa solariega de la distorsión, y la verdad sobre lo político solo se presenta en momentos contados de duración fugacísima; nada distinto de lo que ocurre con otros asuntos, aunque esta clase de mentiras sorprendan a menudo por su truculencia y casi siempre por su descaro. La manera política de vivir (a veces presentada con toda hipocresía como una forma de vida noble y grave) consiste

en una habituación casi perfecta a la mentira, compatible, no obstante, con la habilidad para pronunciar defensas y elogios de la verdad y para presentar como servicios a su causa cualquier acción propia o del propio bando. La verdad certísima de que el elemento de la cosa pública es la mentira no debería proporcionar, sin embargo, ni un adarme de crédito a ese desapacible turbión de opiniones que suele llamarse unas veces realismo y otras cinismo político. La idea de que en política las cosas son como son y todo se reduce a un crudo cálculo de intereses y rentabilidades ante el cual todo lo demás se limita a palabrería vana es muy apta para animar conversaciones de casino o para incitar a estudios muy punteros de cuño economicista, y suele presentarse como la implacable verdad contra la que se estrellan todas las ilusiones piadosas que las gentes inocentes se forjan sobre la cosa pública. Pero este realismo más o menos cínico tiene, en verdad, muy poco de desmitificador y, sobre todo, no es el resultado de la lucidez ni de una visión descarnada o ácida de las cosas. Se funda en el mito, totalmente libresco y fantasioso, de que el cabal conocimiento de cualquier objeto requiere la reducción de este a una expresión aritmética glosada por cierta cantidad de prosa escrita con desaliño y complacida en la aridez, y es el resultado de una módica antropología cuya principal seña de identidad consiste en tomarse del todo en serio lemas por el estilo de «el hombre tal como es y no tal como suele ser imaginado», tan del gusto de los lectores de prensa sepia. En realidad, la política, y el ser humano en general, son peores de lo que imaginan los realistas políticos, mucho más desarreglados e incomprensibles y mucho menos aptos para esa especie de edificación moralizante al revés que es el «análisis frío y desapasionado de los hechos».

El realismo político suele reducirse, en efecto, al largo prólogo de dos o tres moralejas banales al alcance de los entendimientos más perezosos y, contemplado con la frialdad de que a él le gusta hacer ostentación, no va más allá de una actitud mo-

ralista sorprendentemente gazmoña: ojalá la gente fuera como debe ser —se dirá—, pero, mientras no lo sea, tomémosla como un puñado de tipos que van a lo suyo y sobrevivamos con éxito en un mundo así. Tan magro descubrimiento no es más que la consecuencia de haber advertido que el mundo no se rige por una moral de prontuario de virtudes y que, por tanto, hay que olvidarse de actuar conforme a ese supuesto. Quien no haya tenido nunca mucho aprecio por dicha clase de prontuarios tampoco se interesará por las prédicas del realista, el cual, más que escándalo o provocación, suscitará un invencible tedio. El realismo político es la reacción, conmovedoramente poco práctica, de quien se creyó las doctrinas edificantes sobre la ciudad y vio que era de los pocos que las creían; escarmentado a tiempo, ha comprobado —cree que con agudeza— que las cosas son muy distintas y se propone desempeñarse entre ellas con un éxito que antes no pudo tener. Bien está que este personaje procure medrar en la vida, pero eso no obliga a prestarle demasiada atención. De hecho, el realista político no entiende apenas nada de lo que ve, y por motivos muy parecidos a los del moralista untuoso: ambos lo examinan todo con arreglo a lo aconsejado por una sola regla de actuación y acomodan la verdad a lo que tendría que ser cierto para que tal regla pudiera aplicarse con eficacia. El cínico no es menos gazmoño que el santurrón, y hasta quizá lo sea más: está persuadido, no en vano, de las incontables ventajas que si todos fuéramos cínicos se seguirían para el bien común, y quizá con más pasión que la que el beato muestra por las bondades de la virtud. El cínico o realista es, a pesar de su aparente tosquedad, un razonador no exento de sofisticación: la crudeza con la que describe lo que él llama «realidad» es toda una virtud de no fácil observancia, que exige disciplina y esfuerzo muy considerables y que, además, expresa la gallarda tendencia del espíritu humano (aquí empieza un vocabulario moral que quizá deba reprimirse) a evitar el autoengaño y mirar a las cosas de frente, esa nobleza altiva de quien no solo

es capaz de repudiar la superstición, sino, sobre todo, de no necesitarla. Semejante epopeya del realismo constituye, sin embargo, una especie de auto sacramental representado en un decorado de cartón piedra más propio de comedias de salón. No es fácil que el cinismo político siga escandalizando a mucha gente pero, si pierde del todo esa capacidad, entonces se evaporarán todas las demás con ella, porque un cinismo que haya sido admitido entre las posturas respetables tendrá menos fuerza provocativa que un novelón sicalíptico descatalogado. El realismo político no es la denuncia de la mentira, sino un desplazamiento de esta por medio del cual se intenta poner de manifiesto que la verdad tiene un lugar ancho y luminoso: el que ocupa precisamente quien describe la política con trazo grueso y verbo desahogado (se deje acompañar o no de ecuaciones y gráficas), después de librarse de mitos ancestrales y mientras se suma al verdadero progreso de las comodidades, del bienestar y de la rentabilidad.

Con tanta indignación como tedio, algunos de entre los llamados ciudadanos añorarán el nombre de súbdito que recibían en otras épocas para las que concebir las cosas no equivalía a justificarlas. Llamarse a sí mismo «súbdito» es el más irónico de todos los actos de habla políticos y también el más veraz. Si digo que no soy más que súbdito y lo digo sin que haya ningún propósito de queja ni de reclamación de un derecho que se me niega, lo que probablemente estaré diciendo es que he dejado de hallar ventajas e interés en la denominación de ciudadano que de ordinario se me tributa; me habré persuadido de que darla por buena implicaba admitir muchas mentiras y, sobre todo, de que emplearla yo mismo para decir lo que soy no era posible sin una ironía inquietante y molesta, como la que se da cuando alguien tiene que identificarse con un nombre que oficialmente corresponde a su filiación, pero que es la mera pervivencia de un estado de cosas obsoleto. Me proclamaría ciudadano con una actitud parecida a la de una mujer que conservase

el apellido de su último esposo lustros después de entrar él en la orden cartuja. Decir, por el contrario, «soy súbdito» equivaldrá a afirmar que el nombre de ciudadano constituye una broma sin gracia y una denominación cuya implicatura principal es la de que la ciudad tiene, de hecho, supremacía sobre el mercado (lo cual resulta ser precisamente lo contrario de la verdad) o, de manera alternativa, la de que merece la pena que uno sea designado por aquello que debe ser y no por lo que es, lo cual parece implicar, por su parte, que los meros hechos son solo perfecciones imperfectamente encarnadas y que, para cada hecho crudo, hay un valor que le presta a la vez destino y nombre. En realidad, la primera implicatura y la segunda son muy semejantes. Ambas apuntan, en efecto, a que lo que se llama «hecho» está de por sí incompleto sin el «valor» que le corresponde, de manera que, si ha de recibir un solo nombre, el más adecuado será el perteneciente al valor, el cual dará noticia, no en vano, de lo que la cosa verdaderamente es. Ahora bien: si «lo que la cosa verdaderamente es» debe hallarse entre los valores, entonces los hechos correspondientes se enfrentarán a la dificultad de que, propiamente hablando, no llegan siquiera a ser hechos porque, para serlo del todo, tendrían que ser valores. Esto significa, si hay que hablar en términos lo más exactos posible, que algo solo es un hecho cuando es un valor y, cosa no menos enjundiosa, que nada adquiere la condición de valor como no sea también un hecho. Alguien dirá, a continuación, que entonces los conceptos políticos son, cuando menos, tan hegelianos como agustinianos, pero quizá sean todavía algo más. La lógica presente en el término «ciudadano» lleva a la conclusión de que esta palabra designa primariamente algo perteneciente a los llamados valores, y así el ciudadano será, de manera estricta, quien *encarne* el valor de la ciudadanía, un valor que en principio podría no ser encarnado por nadie aunque fuese muy apreciado por todos. Llamar a alguien «ciudadano» implicaría, entonces, haber pronunciado un juicio de los llamados de valor, un enjui-

ciamiento en virtud del cual se proclama que se ha advertido adaptación o correspondencia bastante entre cierto cuerpo natural y el *tipo* perteneciente a cierto cuerpo moral: en «x es un ciudadano», «x» será un cuerpo natural y «un ciudadano» el título de honor de todo miembro de una comunidad mística constituida por los poseedores de ciertos rasgos trascendentes a todo cuerpo físico.

La comunidad ideal de los ciudadanos tiene la misma forma que la de los ángeles, los centauros y las quimeras, y necesita estar constituida de tal suerte que, por lo menos en principio, quepa la posibilidad de que no sea verdadero ningún juicio con un x físico como sujeto y, en el lugar del predicado, la designación de aquello que define a la comunidad mística en cuestión. Si no fuese concebible la ausencia absoluta de ciudadanos físicamente encarnados («encarnación» no es más que un nombre para el juicio de valor que une ciertos sujetos a ciertos predicados), tampoco sería concebible la ciudadanía en el modo en que lo es, porque de lo que aquí se trata es de una personalidad mística o ideal (lo que equivale a decir «moral») que, *sin embargo* (y no se insistirá nunca lo bastante en la importancia de esta expresión), resulta ser también física o natural. Ocurre, pues, que el enjuiciamiento en cuestión será algo que pueda darse o no darse, y el que *de hecho* se dé obedecerá a cierto mérito o dignidad, o a la vigencia de cierta ley, ya que, si alguien simplemente es admitido como ciudadano por los demás sin suficientes razones para ello, entonces el tal no será ciudadano ni de derecho (por motivos obvios) ni tampoco de hecho, porque ser ciudadano de hecho parece significar precisamente serlo de derecho, y esta coincidencia es lo capital del caso, según ocurriría con la cuestión de si cualquier denominación institucional corresponde o no de manera legítima a alguien. Ahora bien: precisamente es condición de uso del término «ciudadano» el que se convenga no solo en que la comunidad de los ciudadanos no puede ser meramente innatural, como la de los ángeles o la de los centau-

ros (de manera que tendrá que haber *por lo menos* un ciudadano encarnado), sino, dando un salto formidable cuya envergadura está cuidadosísimamente disimulada, también en que todos los hijos de vecino y todos los cuerpos naturales avecindados en cierto espacio físico son precisamente ciudadanos y por tales *deben* ser tenidos, dándose por bueno el juicio de valor o de encarnación que en relación con cada uno de ellos, uno por uno, podría llevarse a cabo, y pasándose a convalidar lo físico como místico y lo natural como moral, y a hacerlo de tal modo que la mera vecindad natural *valga* como ciudadanía —y esta quede, por tanto, «naturalizada», según se expresa con toda claridad en la formidable sinonimia de «natural» y «ciudadano» cuando estos términos se refieren a quien posee cierta nacionalidad— y valga, sin duda, porque la ley lo quiere, pero lo que la ley quiere es, en cierto modo, su propia invisibilidad y que la ciudadanía se tenga por cosa natural, por cosa que ocurriría *aunque la ley no existiera*. Al igual que hay y tiene que haber una comunidad mística de ciudadanos desencarnados, debe haber otra de vecinos o naturales ayunos de toda personalidad moral o mística, si bien a esta comunidad se le impondrá el mismo requisito que a la anterior, de manera que será inconcebible como mera comunidad natural (y así *por lo menos uno* de sus miembros habrá de ser ciudadano) y, con sorprendente lógica, de ahí se seguirá que *todos* tienen que serlo. La ciudadanía, y con ella la ciudad, se funda, pues, en la prohibición de concebir seriamente lo contenido en las dos nociones de comunidad que la ciudad necesita para constituirse, a saber, una comunidad puramente moral y otra meramente natural. Que estos dos adverbios sean signo de error proporciona la piedra de toque de la construcción del concepto de la ciudad, y seguramente de todos los conceptos políticos, que se fundan en dar al hecho el nombre del valor y al valor el cuerpo del hecho. *Pensar* la ciudad, por el contrario, es intentar concebir esas dos comunidades fantasmales de almas

sin cuerpo y cuerpos sin alma, y en tomarse en serio hasta sus últimas consecuencias el fraude que constituye superponerlas.

Pero, si superponerlas es un fraude, entonces el nombre de «súbdito» muy bien pudiera corresponder, sencillamente, a la verdad. «Súbdito» no significa «no ciudadano», sino más bien aquel respecto del cual la denominación de ciudadano constituye una ficción fraudulenta que los usos sociales aconsejan dar por buena. Se tratará, desde luego, de ciudadanos reconocidos como tales en la plenitud de sus derechos, y que, sin embargo, pensarán la comunidad ciudadana a la que se dice que pertenecen como el resultado de una elaboración retórica inconfesable. Digo que soy súbdito porque proclamarme ciudadano implicaría no haber advertido una complicada serie de operaciones retóricas que creo haber hallado. En realidad, proclamarme súbdito equivale a lo que sería proclamarme «ciudadano» con toda la ironía del mundo, y, en efecto, «súbdito» es un término que, en su oposición presente con «ciudadano», resulta inherentemente irónico y no puede ser otra cosa. Quien se proclama súbdito declara, al mismo tiempo, que el entramado de los conceptos políticos fundamentales se cimenta sobre la mentira, el disimulo y la simulación, y que la verdad de la política quizá no pueda ser expresada de manera franca, sino tan solo por medio de actos de habla indirectos y casi siempre en forma de ironía. Desde luego, que nuestro aparato de conceptos sea mendaz no es compatible, de ninguna manera, con alguna clase de inmunidad respecto de la mentira. Hablar es ensartar mentiras y convencerse de su verdad, en forma rigurosamente paralela a lo que ocurre al mandar y obedecer político. Desempeñarse con cierta honradez cuando se ha advertido que las reglas de conducta que se siguen están notablemente falseadas es una tarea en principio ardua y que parece sugerir alguna clase de contradicción o inconsecuencia, pero no sería propio de gentes adultas creer que la actuación humana decente se funda en la vigencia de una veracidad general. La estima por la verdad debería implicar cierto

interés en no engañarse sobre la frecuencia con que tal aprecio se manifiesta, y así la única manera de tratar verazmente con la verdad es tomarla, según se ha visto ya, como un bien raro, escurridizo y breve, que no siempre es reconocido cuando comparece.

El término «súbdito» tiene la extraña virtud de condensar en sí, con admirable economía, unas cuantas verdades sobre la política y algunas concepciones sobre lo que la verdad significa en política. La prueba definitiva de su verdad (y del tipo de verdad que en política es posible hallar) se encontrará en la acerba y malhumorada crítica que este uso verbal encontrará, con toda probabilidad, en el poderoso que oiga al súbdito denominarse a sí mismo de esta inconveniente manera. Mientras obedezco, resultará muy desaconsejable presentarme como súbdito, y no solo por los motivos bien conocidos por Hegel en la dialéctica del amo y del esclavo (quien me manda querrá tener mando sobre hombres libres y no, de ningún modo, sobre cosas), sino porque mi declaración implicará un acto de desobediencia rebuscadamente díscolo, tanto que quien me tenga bajo su mando no sabrá en verdad si he obedecido o no. Las condiciones de su mando exigen, conforme a la lógica contemporánea del poder, no presentarse como condiciones de mando, sino como aquello que el ciudadano responsable y libre haría después de una deliberación seria y conforme a los pertinentes valores. La situación es justamente la opuesta a la de la afirmación de Montaigne citada por Pascal: si obedezco porque se me había mandado y no porque mis valores ciudadanos me llevaron a actuar de un modo coincidente con lo que se me propuso, entonces no habré obedecido por las razones apropiadas. La manifestación de lo anterior está incorporada de lleno al significado de la palabra «súbdito».

§ 41. El lenguaje político como práctica extorsionadora

A pesar de que la elaboración, discusión y estudio de doctrinas políticas son, ciertamente, partes del uso de algo mucho más amplio que, con toda naturalidad, puede llamarse «lenguaje político» —y que incluye los discursos de los tribunos, las quejas de los súbditos, las resoluciones de los gobernantes, las proclamas de los revoltosos, las alabanzas de los turiferarios, las mixtificaciones de los plumíferos y una multitud ingente de juegos de lenguaje—, es en la tarea estrictamente doctrinal donde se encuentra lo más característico del modo peculiar de falsedad que distingue a todo lenguaje político de otros modos de expresión. Toda doctrina política es inherentemente falsa y mixtificadora, y lo es por su propia naturaleza (es decir, por una condición en la que, cuanto mayor sea la pureza de la esencia, mayor será la degeneración, y viceversa), tanto que, aunque el resto de las partes del lenguaje político estén también corruptas y aunque haya algunas todavía más infecciosas que las puramente doctrinales, la peculiar morbidez de estas últimas constituye el aviso o indicio más claro del que cabe echar mano para persuadirse de la general extorsión en que consisten hablar y escribir sobre la ciudad. «Extorsión» se dice, según cabrá sospechar, en cualquiera de los dos sentidos, casi coincidentes, del DRAE («amenaza de pública difamación o daño semejante que se hace contra alguien, a fin de obtener de él dinero u otro provecho» o «presión que, mediante amenazas, se ejerce sobre alguien para obligarle a obrar en determinado sentido»), aunque también, y al mismo tiempo, para denotar el particular torcimiento a que se somete a las palabras cuando se las usa como conceptos políticos. Desde luego, toda palabra está de por sí retorcida y desviada, y es el fruto de alguna clase de extorsión (resultando, a menudo, de una historia centenaria de amenazas brutales y simulaciones sórdidas), pero el concepto político muestra su origen violento de un modo que, con ingenuidad justificable, se podría calificar de recto o puro. En toda fundación de una doctrina política es requisito indispensable el supuesto de que hay

un objeto claro que a ese modo de escritura se le ofrece como posesión indiscutiblemente legítima: un bien anterior a esa manera de escribir y hablar y a cualquier otra, constituido de forma natural como la recta manifestación de la tendencia humana a la vida común y a la virtud compartida. Una vez que ese objeto es admitido como aquello a lo que de manera natural se refiere el tipo de habla que se clasifica como correspondiente a la política, lo de menos es que la buena y justa ciudad o sociedad se tome como lo que realmente hay, como lo que no se da, pero debería darse, o como lo que, aun no dándose todavía, reúne tantos méritos para llegar a darse y está tan bien instalado en los fines a que de manera razonable tiende lo que efectivamente hay, que se deberá tomar como aquello en lo que está llamado a transformarse (antes o después, por unos procedimientos o por otros, con derroches de persuasión o con efusiones de sangre) lo que ahora se da.

Entre quien legitima babosamente la totalidad de lo que hay y quien —a veces de manera heroica— condena la realidad entera por no parecerse nada a lo que debe ser se dan, de ordinario, innumerables diferencias, y la esperable corrupción del primero suele proporcionar fundamento bastante para no tener que examinar con mucho detalle los pormenores del razonamiento del segundo. Sin embargo, existe al menos un punto de vista desde el cual el justificador venal y despreciable de todo lo que hay (y aun de lo peor que puede haber) y el constructor de ideales excelsos, llamados a sustituir a la odiosa realidad, pueden llegar a hacerse casi indistinguibles. Una doctrina política es una descripción del orden del cuerpo político, y en puridad no es necesario añadir nada a esta definición para que quepan en ella todos los tipos de doctrinas conocidos. Se replicará, desde luego, que describir el orden puede entenderse como la tarea casi notarial de quien levanta acta del aspecto que ofrece, de hecho, un cuerpo político particular (el término «describir» parece que sugiere hasta cierto punto una empresa semejante a esta) y

también como el acto de concebir un orden político ideal, distinto de cualquiera de los existentes. Pero entonces parece que la descripción del orden puede ser, según los casos, una relación de hechos y una expresión de valores, de ideales o de normas, de manera que el término «expresión» resultará demasiado elástico y quizá vacuo. Esa elasticidad —y, si se quiere, esa vacuidad — es, sin embargo, lo que más interesa antender aquí, porque lo decisivo de toda doctrina política es que su orientación a los llamados hechos o a los llamados valores define dos modos doctrinales cuyas diferencias deberían ser pasadas por alto.

El punto de vista a partir del cual la oposición entre unas doctrinas «fácticas» y otras «valorativas» se muestra como neutralizada es precisamente el que permite captar lo esencial de toda doctrina política. Describir un cuerpo ordenado es algo que puede hacerse atribuyendo orden a lo que efectivamente hay y también reclamando efectividad para lo concebido ordenadamente; lo primero parecerá una tarea más bien «fáctica» y lo segundo más bien «valorativa», aunque es fácil advertir que en la una y en la otra están presentes ambos componentes. Atribuir orden a lo que de hecho está dado no constituye, desde luego, una tarea libre de valores, y la valoración se llevará a cabo tanto si se añade un juicio estimativo a la nuda descripción como si esta se ejecuta de tal suerte que la exposición misma ponga de manifiesto el orden correspondiente en virtud de su propia *dispositio* o economía (de su propio orden interno, en suma: exponer ordenadamente es siempre exponer cierta clase de orden). Ni es necesario proferir la sentencia «este es un cuerpo político ordenado» en ningún momento de la descripción o en su final, ni tampoco es propiamente conveniente hacerlo; lo recomendable será que la mostración del orden sea un efecto del orden de la mostración. Cabe, sin duda ninguna, describir el cuerpo político mostrando sus miserias, morbos y desarreglos, pero semejante empresa no será del todo la descripción de un cuerpo, pues en la idea misma de cuerpo está entrometida ya de por sí

alguna clase de orden y de justificación. La descripción absolutamente desnuda es, en efecto, una tarea imposible, como lo es también la proposición de un orden ideal ajeno del todo a cualquier realidad. Aun los modos más estilizados de idealidad política habrán de presentarse, no en vano, como tocados en algún grado por los hechos: la verosimilitud o, cuando menos, la posibilidad de ese orden se mide precisamente por la anchura de la senda que conduce desde lo que efectivamente hay ahora a lo que debe haber en el futuro, y semejante camino no puede quedar nunca interrumpido, porque cualquier ideal concebible tendrá que mostrarse como un conjunto de transformaciones de estos hechos presentes en otros hechos futuros, esto es, como las piezas ulteriores de una cadena de hechos en la que ningún eslabón pierde su condición fáctica, de modo que en las doctrinas políticas estarán presentes siempre, para que tales géneros de discurso puedan existir, lo que se llama hechos y lo que se llama valores. Por lo común, quien describe el cuerpo político presente (esto es, quien lo muestra como cosa ordenada) lo presentará también como parcialmente sujeto a desórdenes, y la conducta de quien así actúe puede parangonarse con la de quien propone ideales y mejoras para el cuerpo político futuro. En toda perfección concebible habrá de darse, en efecto, algún grado de imperfección, de igual modo que la descripción de imperfecciones presentes o de proyectos que se juzgan indeseables ha de contener, si quiere ser inteligible y no un completo desorden de palabras, algún mínimo de sentido o, lo que es lo mismo, algo que se sustraiga a la maldad de aquello que está mostrándose como malo. Cierta parte de la vieja concepción del mal como privación del bien tendrá que admitirse para que el mal mismo sea reconocible como tal.

Si todo lo anterior es cierto, la diferencia entre las doctrinas políticas que dan cuenta de los hechos y las que proponen valores se convierte en algo de no mucha importancia, porque lo que en verdad interesa de unas y otras es lo que tienen de des-

cripción de cierto orden, sea este el que fuere. Quien, a partir de postulados muy radicales y repudiando violentamente todo lo conocido, propone un orden futuro de nuevo cuño para el cuerpo político (o quien, de manera no menos drástica, aboga por la restauración de un orden pasado, ya perdido del todo) tiene muchísimo en común con el defensor pugnaz de lo dado: el revolucionario defenderá su concepto de una sociedad bien ordenada anticipando su realidad, como si ya estuviera en la plenitud de su vigencia, de una manera formalmente indiscernible de la de quien rehúye toda mudanza. Pero dar razones en pro de un orden futuro implica tomarlo como si estuviera presente, y en verdad no resulta concebible otra cosa, porque el revolucionario es (y sin duda hace bien en serlo) un conservador celoso y suspicaz de cierto orden ideal muy determinado, y de ninguna manera estará dispuesto a transigir ante gentes tibias amigas de enmiendas que rebajen sus exigencias.

La artificiosa distinción entre las doctrinas políticas que toman nota de los hechos y las que proponen hechos nuevos con arreglo a valores parece solaparse (y a veces coincidir) con otra muy poderosa: la que separa las doctrinas legitimadoras de las que abogan por la reforma, más o menos radical, del orden político dado. Sin embargo, esta última dicotomía, en principio clara como la que más, también se emborrona fatalmente cuando se la mira conforme a lo que acaba de mostrarse. Quien quiere negar toda legitimidad al orden presente sin limitarse a un proceder tan solo destructivo, está perversamente obligado a razonar de la misma manera en que lo haría el encargado de legitimar, cuando este tuviera vigencia, un orden futuro propuesto como alternativo. La lógica de la legitimidad pertenece a la idea misma de lo que es una doctrina política, y no resulta difícil averiguar por qué: mostrar que un orden político es «legítimo» no significa otra cosa que dar razones en pro de la sujeción a ese orden, y, si algo ha de ser tenido como perteneciente al género de lo que se llama «doctrina política», difícilmente podrá

salirse de ese juego consistente en dar razones y pedírselas al rival. Cuando dar razones se refiere a algo de naturaleza política, a esa práctica se la llama «legitimar». Pedir razones políticas, por su parte, será siempre un intento, más o menos fragmentario, de deslegitimación, que podrá estar respaldado o no por la adhesión a otro orden tenido por legítimo, pero que en cualquier caso habrá quedado atrapado en la lógica de la legitimidad: se le exige a alguien que dé razón de algo porque se admite que, en lo tocante a la política, lo que procede es tener cierto orden por legítimo y estar dispuesto a defenderlo (algo que exige, desde luego, atacar concienzudamente a los órdenes alternativos). Cuando estas defensas y ataques se elaboran con cierto vuelo intelectual, se los llama doctrinas políticas.

Una doctrina política es, entonces, un sistema, más o menos rico en elementos, que se elabora con el propósito de armar alguna defensa o ataque en alguna disputa de legitimidades, o de servir, de manera más amplia, para cierta clase, mejor o peor definida, de disputas de legitimidad. Los elementos de que constan las doctrinas políticas son razonamientos o argumentos, juicios o tesis, y conceptos o términos. Todos estos componentes pueden ordenarse de maneras muy variadas, aunque seguramente el punto decisivo de cualquier doctrina está situado en el nivel del concepto. Más que aquello que la doctrina arguye o sostiene, lo que importa son los términos que emplea y su lexicografía explícita o implícita (sobre todo, como es natural, la segunda), es decir, el modo en que define el significado de cierto número de palabras (no siempre, por cierto, las más llamativas ni las más frecuentes: la esencia de una doctrina está en sus detalles y a veces en los más humildes de todos) o da instrucciones, pistas o sugerencias, a veces sin deliberación y por descuido, sobre cómo deben usarse y entenderse.

Una doctrina política es, sin duda, un sistema, pero lo que afirma quien sostenga esta tesis equivale a proclamar que se tra-

ta, precisamente, de *un cuerpo*. Resulta, entonces, que hay cuerpos de doctrina (por emplear una viejísima expresión) que versan, de la manera vista, sobre el cuerpo político, lo cual parece implicar que se da cierta relación de acoplamiento o de adaptación entre dos cuerpos de muy distinta índole que, sin embargo, están constituidos como lo están precisamente a causa de su adaptabilidad mutua. En efecto, todo cuerpo de doctrina política tiene como objeto un cuerpo político y, aun sin necesidad de admitir hasta sus últimas consecuencias la tesis aristotélica según la cual la ciencia en acto y su objeto son lo mismo, salta a la vista que al orden atribuido al objeto debe *responder* el mostrado por la doctrina. Uno y otro orden no serán, ciertamente, el mismo, aunque la manera en que se le reconozca al cuerpo político su condición ordenada (o bien ordenada) sí será la misma que aquella en que se le atribuya dicho carácter al cuerpo doctrinal, porque el uno y el otro habrán de tomarse como individuos de una misma especie: «orden» no será de ninguna manera un término homónimo, y el orden político se habrá de tomar como un miembro particular de la especie de los órdenes, la cual se revela como tal especie precisamente al mostrarse casos distintos en número. Pero, desde luego, lo mismo es cierto en la dirección inversa: no hay noción alguna del orden de un cuerpo político —y, por tanto, la condición misma de «cuerpo» estará ausente— si falta quien proclame un orden así. Un cuerpo político del que no forme parte (y con frecuencia a título precisamente de «cuerpo»: cuerpo de mandarines o de profesores) cierto número de gentes encargadas de describirlo de la manera adecuada no será, en rigor, un cuerpo político, o lo será con mutilaciones. El cuerpo político forma parte del doctrinal, porque constituye su objeto, y el cuerpo doctrinal forma parte del político, porque es obra de algunos componentes de este. El cuerpo político tiene que ser admitido o absorbido por el doctrinal para adquirir legitimidad, aunque al doctrinal tiene que ocurrirle algo que también debe llamarse admi-

sión o absorción si ha de adquirir un atributo que, asimismo, goce de la condición de lo legítimo. La razón de este quiasmo es sencilla: el cuerpo político está menesteroso de cierta clase de reconocimiento por parte del cuerpo doctrinal, pero otro tanto le ocurre al doctrinal en relación con el político porque, ciertamente, no todo intento de doctrina política es una cabal doctrina política y, para que se confirme como tal, es preciso que sea admitido o reconocido, o, si se quiere, convalidado como doctrina, para lo cual será preciso que el orden de esta pueda tomarse como una parte, aspecto o manifestación del orden del cuerpo político.

Cuerpo político y cuerpo doctrinal se incluyen mutuamente entre sí, como el *verbum* está incluido en la *res* y la *res* en el *verbum*. La aceptabilidad misma de una doctrina política forma parte del orden del cuerpo político, y ciertamente no de un modo anecdótico: sabiendo cuáles doctrinas pueden ser admitidas (bien como verdaderas, bien como tolerables) y cuáles no, se conoce seguramente lo esencial de dicho cuerpo. Pero toda doctrina política, como todo acto de habla, se enuncia para ser aceptada en algún contexto (aunque sea lejano o futuro y sin que, desde luego, haya de coincidir con aquel en que se emite), es decir, bajo el supuesto de que hay o puede haber al menos un cuerpo político capaz de admitirlo como una buena descripción suya o como una perteneciente a aquellas cuya circulación y publicidad debe consentirse. Lo anterior equivale a la suposición ineliminable de que puede existir al menos un cuerpo político al que la doctrina otorgue legitimidad. Sin este requisito, al que cabe llamar el *supuesto de la potencia legitimante*, no sería concebible la idea misma de una doctrina política. Y, por su parte, el supuesto de la potencia legitimante no podría tener vigencia alguna sin otro que rara vez se enunciará explícitamente: el de que la política misma exige, para su concepción e intelección, el compromiso con alguna clase de orden. Puede haber política sin adhesión a orden alguno, si bien solo de manera de-

fectuosa y accidental, porque a la plenitud de lo político le corresponde la plenitud del orden. Este último supuesto autoriza, en realidad, a suponer (propiamente obliga a hacerlo) que el orden nunca está totalmente ausente de lo político o, si se prefiere, que siempre hay cuerpo político, aunque se encuentre fracturado o corrupto. Toda doctrina política se funda, pues, en una *taxodicea* o justificación del orden político. Gracias al supuesto de la potencia legitimante y a la condición de taxodicea constitutiva de toda doctrina, el lenguaje político no es solo un instrumento al servicio del orden, sino también un medio imprescindible para su creación. Y, si toda doctrina política se funda en una potencia legitimante y no hay legitimidad efectiva sin violencia (sin violencia, ciertamente, legítima), entonces el lenguaje político está llamado, por naturaleza, a combinarse con algún género de actuación violenta.

La forma esencial del lenguaje político está perfectamente contenida en el cuento del rey desnudo. Tal lenguaje se inventó para persuadir de que el rey (alguno, y no necesariamente el propio ni el del tiempo presente) está decorosamente vestido, o, dicho con más precisión, de que no todos los reyes estarán *siempre* desnudos. Pero es más fácil de lo que parece el deslizamiento desde esta creencia a la de que el rey presente está en realidad vestido o a punto de estarlo. Como es sabido, quien afirma que el rey (en realidad desnudo) está cubierto de primorosas ropas no lo hace con el propósito de describir nada, sino con el de conminar a otros a que afirmen lo mismo y a que fuercen a terceros a proclamar el mismo enunciado. En el cuento del rey desnudo se expresa con toda claridad la singular violencia que es esencial a todo lenguaje político y, sobre todo, a los cuerpos de doctrina de esa clase. Porque la narración no se funda solo ni principalmente en la inmensa capacidad humana para dar por verdaderas las mentiras más evidentes, sino en el inmenso poder de amedrentamiento que la palabra puede llegar a tener (y que pertenece a su naturaleza, aunque se encuentre dormido o inac-

tivo). En toda aserción, del tipo que fuere, está implícito un «¿verdad que llevo razón?» que interpela a cualquier oyente posible, pero esta condición de todo discurso declarativo no tiene mucho que ver con ninguna exigencia que el hablante pueda imponerse a sí mismo para someterse a las reglas de la búsqueda cooperativa de la verdad, ni a nada por el estilo, sino más bien con una voluntad de obtención de asentimiento, que solo se expresará de manera pacífica cuando no sea necesario hacerlo de otro modo o cuando el hablante no disponga de poder extorsionador alguno. En toda aserción anida la violencia, llegue o no a despertarse, y el verdadero imperativo que impone el uso asertórico del lenguaje es el no engañarse al respecto con fábulas melifluas: sé consciente de que la palabra es materia dañina y de que lo sigue siendo aun cuando se crea lo contrario, y esfuérzate en evitar por todos los medios cualquier ilusión de inmunidad. De hecho, la afirmación «el lenguaje asertivo es un juego limpio inspirado por la búsqueda de la verdad y la pretensión de acuerdos razonables» puede emplearse —y se emplea en innumerables ocasiones, por no decir casi siempre— de manera violentamente amenazante. Afirmaciones como esa fueron inventadas, no en vano, para que el interlocutor amedrentado reconozca la virtud de quien las profiere. En el caso de los juegos de lenguaje político, y en particular en el de los cuerpos de doctrina de este tipo, tal violencia extorsionadora resulta esencial y la primera regla del juego es la que manda disimularla.

§ 42. La justicia de la teoría

La doctrina y la teoría no son de ninguna manera lo mismo.[44] En lo tocante a la política y a lo político, la teoría es precisamente el examen que se lleva a cabo cuando se ponen en suspenso las reglas del juego de proponer doctrinas, defenderlas y discutirlas. Hacer teoría en contextos políticos es describir la desnudez del rey (o la del consejo, la asamblea, el pueblo o la humanidad). Lo que la teoría muestra, a menudo solo alusiva-

mente, es la desnudez del cuerpo político y cuanto de ella se sigue. Sin duda, no es nada fácil que el teórico pueda expresarse con franqueza porque, de ordinario, estará sujeto a múltiples amenazas de extorsión y porque, por regla general, quien se entrega a la teoría tiene bien a la vista la fuerza destructiva del vórtice en que está atrapado. Seguramente ninguna forma de teoría derribará nunca ningún imperio ni ningún trono, pero sí muchos buenos propósitos, deseos piadosos, convicciones y esperanzas. Las doctrinas construyen y destruyen violentamente, mientras que la teoría corroe y desgasta de un modo que solo es posible mediante la suspensión de la violencia. Lo que el teórico contempla es una visión de la que el orden se ha retirado y a la que no podrá volver; la visión del teórico está educada para descubrir la ausencia de todo orden allí donde lo exigido es precisamente lo contrario o, si se prefiere, para contemplar todo aquello a lo que se atribuye orden como algo engañoso y cubierto de toda clase de miserias, porque el rey no solo está desnudo, sino que sus condiciones de salubridad y aseo no se ajustan mucho al decoro que corresponde.

Si el autor de doctrinas ha de dominar el arte del disimulo, seguramente el teórico debe ser diestro en cierta clase de simulación. Para llevar a cabo su tarea, el teórico debe mostrar que hace otra cosa distinta de la que en realidad hace, confiando en que alguien sepa entender lo que ocurre. Quizá la forma más expedita de la teoría —en lo político y en otros ámbitos— sea la glosa y el comentario, preferentemente de textos doctrinales. Determinada especie del comentario doctrinal es acaso la forma de teoría que más frecuentada ha sido en el pensamiento de Occidente (y no solo en él). Importa advertir que, en numerosas ocasiones, las doctrinas políticas tienen sus instantes teóricos, coincidentes precisamente con momentos *públicos* de debilidad o vacilación en los que al doctrinario se le ha ido el discurso de las manos y no ha logrado todavía hacerlo retornar al camino conveniente. Descubrir esos momentos es uno de los

modos característicos de la teoría, si bien se replicará, y no sin razón, que hablar de descubrimiento no será casi nunca muy adecuado: más que detectar los momentos en que las riendas del texto se han soltado de las manos del auriga, lo que el teórico suele hacer es leer de manera disolvente algo que había sido muy diestramente compuesto. El teórico no ve, de hecho, cosas distintas de las que se ofrecen a la visión habitual; lo que hace es verlas de un modo por completo inusitado, imposible de mantener durante mucho tiempo y que hace daño a la vista, aunque atraiga perversamente por parecer admirable. Dicho de otro modo: la teoría no constituye un cuerpo y no encaja ni se acopla con el cuerpo político, sino al contrario: cuando lo mira, lo ve desintegrado y hecho pedazos, sin componer ninguna figura reconocible. El teórico no *reconoce*, en efecto, el cuerpo político porque nunca ha tenido familiaridad alguna con él: siempre lo ha visto como algo extraño y hasta repulsivo, como si se tratase de una lengua que se resiste a ser aprendida porque nada de lo que en ella se ha oído o leído tiene ninguna clase de nobleza y carece, incluso, de todo interés: una lengua que solo permitiera expresiones sórdidas y rehuyera cualquier palabra delicada o digna.

Cabría preguntar a continuación qué relaciones pueden establecerse entre la noción de orden, tal como ha sido usada hasta ahora, y otra que, sin duda, será asiduamente propuesta como central de toda doctrina política o, por lo menos, de aquellas que obedecen a los llamados valores. Se trata de la noción de justicia y lo primero que debe señalarse sobre ella es que, si se la toma como algo que satisface o ha de satisfacer ciertas exigencias planteadas por valores (como algo, pues, acorde a valores o conforme a ellos), esa manera de razonar resultará, cuando menos, prepóstera. ¿No es, en efecto, la justicia o lo justo algo más fácil de definir, de caracterizar y de reconocer que el valor y los valores: algo, en suma, *anterior* a ellos? ¿No será, en definitiva, el uso enfático y moralizante de la palabra «valor» un eufemis-

mo o un subterfugio para evitar precisamente las exigencias excesivas de la palabra «justicia»? Aunque resulta más que probable que haya mucho de esto, el asunto puede dejarse de momento de lado para pasar a lo que quizá constituya la cuestión capital que debe suscitarse aquí. Porque, en caso de que sea pertinente lo que se ha sostenido sobre la noción del orden, es obligado preguntarse en qué medida, grande o pequeña, lo dicho tiene validez para la noción de justicia, o si se trata de conceptos completamente independientes (por no decir opuestos) cuyos solapamientos o intersecciones son, como mucho, accidentales. En primera instancia, la idea del orden y la de la justicia no parecen mostrar, desde luego, ninguna clase de dependencia entre sí. Más aún: para cierta forma de sentido político común, orden y justicia constituyen conceptos enfrentados (son, se dirá, «valores» rivales) y proporcionan, respectivamente, el emblema principal de los valores llamados conservadores y el de los tenidos por progresistas. Pero tal cosa, que es muy cierta y que puede mover las pasiones ideológicas más desbordadas, quizá no merezca demasiada atención aquí. Cabe escribir muchos miles de páginas sobre si es preferible un orden injusto o una justicia conducente al desorden, aunque seguramente las posibilidades de argumentar en pro de lo uno y de lo otro se conocen en su totalidad desde hace más de dos siglos. En caso de que fuera lícito servirse de un nuevo término estimativo agustiniano, debería pensarse ahora si la suposición de un «buen orden» implícita en la noción, tan frecuente, de una «sociedad bien ordenada», no proporcionará acaso la mejor podadera con que deshacerse felizmente de mucha maleza ideológica. Quizá baste con mostrar que la idea misma de un «orden injusto» se tambalea con facilidad y solo es admisible como último recurso (lo cual coincide con la impresión de que, cuando se habla de un orden justo, se comete alguna clase de redundancia) para no poder librarse de la sospecha, más o menos grata según gustos e ideologías, según la cual orden y justicia son

advocaciones distintas de una misma cosa. El sencillo quiasmo conforme al cual la justicia desordenada no es justa del todo y el orden injusto es una forma de desorden allana la senda para proseguir buscando una feliz conciliación de valores: la justicia será, sin duda, uno de los que deban cohonestarse, pero el orden también.

Que la justicia sea un ajuste o el logro de una justeza entre diversas partes componentes de algo (o, si se quiere, lo que se predica de cierta clase de buen reparto o de buena rectificación de repartos pasados) no es cosa que necesite mucha defensa, porque la justicia es, en resumidas cuentas, el buen orden, o lo que queda del orden cuando se lo depura de todas sus excrecencias y falsas apariencias. Lo justo es *lo ajustado*, bien en el sentido de lo que se atiene o ciñe a cierto criterio exterior, bien en el de lo que muestra una buena juntura entre sus partes componentes, y tanto lo uno como lo otro son versiones de *lo ordenado* (respectivamente, de lo que está ordenado a algo o por algo y de lo que muestra un buen orden en su interior). Sin embargo, la idea de la justicia como ajuste conduce a una aporía no poco molesta: se ha visto y se ha aceptado ya que lo justo es el resultado de sustraerle al orden todo lo que no debería figurar dentro de su concepto, añadiéndole al mismo tiempo elementos que estaban ausentes, y entonces se obtendrá lo justo o ajustado (respecto de lo cual la bondad resulta agustinianamente redundante: «ajustado» es lo mismo que «bien ajustado»), aunque no es difícil ni caprichoso reiterar sustracciones y adiciones ulteriores dentro de lo justo así concebido, y la noción de ἐπιεικεία o equidad surgirá precisamente en medio de esas operaciones. Lo justo adecuadamente corregido será ahora lo que resulte de quitarle todo aquello que, aun siendo justo en sentido general, está impedido por la equidad, y de sumarle lo que, aun siendo por lo general injusto, viene exigido por ella, y entonces esta proporcionará al mismo tiempo, de manera netamente metonímica, el nombre de lo que opera la sustracción o adición y el

del resultado de estas. Se obtiene, pues, un orden de justicia rigurosamente depurado (o enriquecido), llamado quizá «equidad», dentro del cual, sin embargo, todavía resultará posible practicar nuevas sustracciones y adiciones, las cuales se ejecutarán, a su vez, por razón de equidad (y, metonímicamente, se seguirá llamando «lo equitativo» al resultado de dichas operaciones), a la espera de que surjan ocasiones nuevas de reajuste y reordenación. Pero entonces parece que siempre habrá algo más equitativo que lo que apresuradamente se había tomado por tal, y esta es otra manera de decir que siempre habrá algo más justo que lo tenido por justo. Para las almas piadosas, lo anterior presentará el aspecto de una aproximación incesante y asintótica a cierta justicia ideal, aunque no parece que tal consuelo esté fácilmente disponible, porque ningún acto de rectificación, reajuste y reordenación se acumulará sin más a los anteriores, sino que, al producirse, hará estragos en partes hasta entonces bien ajustadas del orden de las cosas. No en vano, la justicia ha sido siempre dañina y lo seguirá siendo, y hacer justicia acá implica no hacerla allá, a la espera de algún reajuste que repare la parte dañada con nuevos daños en otros lugares. Esa y no otra es la estructura de la justicia, salvo que se crea en un progreso acumulativo, desconocido en cualquier otro ámbito, o se tome la imagen de una balanza finalmente equilibrada como algo más que una poderosa imagen.

Ahora bien: si la justicia es reajuste y perturbación, entonces se hallará más cerca del desorden que de su contrario, aunque esto le ocurra precisamente por estar obligada a procurar a toda costa el orden. Más que una propiedad estructural de sistemas bien ordenados, «justicia» es el nombre de aquello que se ejecuta en ciertas actuaciones particulares a las que conviene lo denotado por la expresión «hacer justicia», unas actuaciones, por cierto, respecto de las cuales reina siempre la presunción de rareza. Cuando se dice que «se hizo justicia» a alguien o a algo, se da a entender, en efecto, que se ejecutó un acto llamativo y so-

bresaliente, a contrapelo de las expectativas normales, las cuales apuntan más bien a un proceder *ordinario* en el que no cabe hablar de esas clases de justicia. De este modo, la justicia está en la excepción y no en la norma, pero no solo en actos que, precisamente por ser *de justicia*, habrían sido vistos hasta un momento antes de su desencadenamiento como contrarios a ella, sino también en toda aquella justicia que resta todavía por ejecutar, que ni siquiera puede concebirse ahora y que, si fuera concebida, se la tomaría por injusta. Tal justicia inaceptable (rigurosamente *injustificable*) está llamada, empero, a normalizarse en un orden futuro que será tan regular como todos los conocidos, aunque habrá de sufrir, por su parte, nuevas irrupciones de esa clase de justicia que no cabe dentro de su concepto. Esa justicia *residual* no puede entenderse, de ninguna manera, como *lo que aún falta* por recorrer en el largo camino de la justicia, sino más bien como los desvíos futuros del camino que hoy consideramos el único justo. «Justicia» es el nombre de algo que, hasta el momento mismo de imponerse con toda resolución, tiene que ser tomado como injusto del todo.

Parece claro que la idea misma de una doctrina política exige la negación de cualquier concepto de la justicia como desorden. En la medida en que el objeto de las doctrinas políticas es y tiene que ser, la sociedad justa, tomada como equivalente al cuerpo político bien ordenado, no cabe en ninguna de aquellas hacerse seriamente cargo de la estructura residual de la justicia. La doctrina política, en cuanto politodicea y taxodicea, es constitutivamente una empresa de *justificación*, nombre de significado más extenso que el de legitimación y que subsume a este último con la mayor hospitalidad. Pero cualquier cosa que sea lo que se entienda por justificación, lo cierto es que, si para algo sirve la concepción residual de la justicia es para boicotear con todo rigor cualquier intento justificatorio de cualquier objeto que se proponga y, *a fortiori*, de cualquier orden o cuerpo político. Si la justicia está siempre por llegar y si, cuando se cree que ha lle-

gado, es incapaz de evitar daños graves y de calmar la sed de nuevos acontecimientos justicieros (muchos de ellos contrarios a lo que ella ejecutó al hacerse presente), no parece que de tal noción quepa extraer nada con lo que poder justificar algo, y menos un cuerpo político. La justicia residual es muy apta como agente *injustificador*, aunque quizá no sea eso lo que espera de la justicia quien está acostumbrado a desempeñarse entre doctrinas políticas. Para esta clase de público, no cabe justicia alguna que no pueda ser el perfecto objeto de una doctrina (entendiendo aquí por «perfecto objeto» el habitual de estas doctrinas cuando se lo concibe de manera intensamente mejorada y en el límite de lo que se llama su perfeccionamiento) y, al mismo tiempo, el objeto más adecuado y preciso de ellas. Para el autor y el consumidor de doctrinas políticas, orden y justicia son, en su naturaleza profunda, coincidentes, ya sea que tal acoplamiento ocurra en el presente o en el futuro (o haya ocurrido en el pasado), en los hechos o en los valores, en el entendimiento o en la voluntad.

El genuino espacio de la justicia no es la doctrina, sino la teoría. Para el teórico, cualquier proclamación de que el cuerpo político es justo constituye un disfraz improvisado y del todo fraudulento que de ninguna manera disimula la desnudez de dicho cuerpo. Lo que el teórico *ve* no es, desde luego, una explosión desbordada de justicia en un momento pleromático, ni un instante de máxima concentración histórica en el que ceden todos los frenos con que se tenía sujeta la plenitud de la razón, del instinto, de la libertad o de la comunidad. El teórico contempla, por el contrario, una justicia instantánea que lo desajusta todo y que, al mismo tiempo, produce la ilusión de un ajuste total, pero la contempla precisamente como una ilusión y ve sus peligros y sus secuelas con visión simultánea a la de sus anuncios presentes (ha de advertirse que, para la teoría, el tiempo no existe, o que, de darse, se mostrará de manera solo fragmentaria y muy enigmática). Lo único que merece el nombre

de justicia es algo que solo puede merecerlo durante un tiempo brevísimo, porque de ordinario las secuelas de la justicia son amargas, cuando no abominables. La doctrina política es el engaño consistente en prolongar de manera mendaz ese momento, como si no estuviera condenado a agotarse de inmediato. Nada tiene de extraño que las doctrinas políticas puedan compararse con los cuentos de hadas o con géneros de discurso que imiten la forma de los sueños o las ensoñaciones, solo que, en el caso de las doctrinas, sin interrupción posible. Esto no es privativo de doctrinas políticas ingenuas o pueriles, sino que constituye un rasgo del género mismo. Pero una doctrina política no es un error que espere a ser sanado por otra doctrina mejor ni, desde luego, por una que sea ya verdadera del todo. Tampoco es, ciertamente, una ideología que esté a la espera de la llegada de alguna ciencia, porque de nada parecido a una ciencia de lo político se ha tenido nunca el menor rastro, en ninguno de los sentidos antiguos ni modernos de la palabra «ciencia», salvo en prólogos, anuncios y programas. Las doctrinas políticas son todas falsas porque proporcionan la expresión más acrisolada del lenguaje político, una manera de hablar que nada tiene que ver con la verdad, aunque solo pueda ser objeto de crédito si persuade de que mantiene con ella las relaciones más íntimas. Verdad y justicia son nociones muy próximas entre sí, que apuntan a lo que ocurre en momentos excepcionales en que se derriban de pronto mentiras e injusticias antiguas y poderosas, por más que con el mismo movimiento se generen, como es natural, nuevas injusticias y nuevas mentiras. La teoría trata de estar a la altura de la verdad y de la justicia, pero es tan poco duradera y constante como ellas mismas (no en vano, es cosa *pública*), y declara sin empacho ninguno estas impotencias suyas. Tiene, sin embargo, una lección imperecedera que enseñar: la de que sería insensato esperar algún uso definitivamente incorrupto del lenguaje que versa sobre la cosa pública o alguna visión perdurable del orden del cuerpo llamado político. La teoría no puede

demostrar que falte todo orden sistemático y toda justicia no residual, aunque sí puede esforzarse, con toda la honradez posible en este mundo, en avisar de que, allí donde se crea haber hallado un orden y una justicia con raíces suficientemente profundas, esa creencia será fruto del error y de fuerzas violentamente poderosas, capaces de arrastrar a cualquier cosa consigo.

§ 43. Poética del súbdito

El momento, infrecuente y por lo común huidizo, en que la justicia se cruza en el camino del lenguaje corresponde a esa portentosa criatura verbal que, en homenaje a Flaubert, suele llamarse *le mot juste*. La palabra justa es un acto de justicia del lenguaje para con las cosas y para consigo mismo, una expresión fugaz de justicia suprema que pone de manifiesto cuánta imperfección y cuánta torpeza hay en el uso ordinario de las palabras. A todas las que la preceden y la siguen, la palabra justa las denuncia como voces meramente utilitarias, instrumentos tan solo para el logro de fines serviles, que nadie recordará más allá del momento en que se los cumpla. Con la palabra justa se muestra la quimera de lo que sería un lenguaje que acertase siempre con la designación exacta de las cosas o con el alumbramiento de objetos inesperados, dotados de un perfil preciso, escueto y avasallador, y se pone de manifiesto, en el portal mismo de la melancolía, que, salvo en momentos de excepción, el lenguaje apenas tiene nada que ver con esa fantasía y es más bien una sucesión de movimientos animales, desarreglada y mostrenca, como la de quien acarrea fatigosamente una carga poco preciada que, en su mayor parte, se estropeará por el camino y con la que no se sabrá qué hacer cuando concluya el transporte. La palabra justa puede verse como el resultado de un largo y trabajoso esfuerzo de búsqueda, en el que se renuncia a cualquier otro fin que no sea el hallazgo de una expresión todavía no poseída, aunque sí vislumbrada o acechante, y también puede tomarse, sin duda, como el fruto de la inspiración, del genio o de

alguna clase de dones extraordinarios. Cae por su propio peso, de cualquier modo, una analogía muy poderosa entre el hallazgo del *mot juste* y el acto de acertar con un blanco difícil o, como dirá otro símil eficaz, de *dar en el clavo*. En efecto, la palabra justa es una puntería del lenguaje en la que se suscita toda la dialéctica de fortuna y destreza presente en el τυγχάνειν del arquero aristotélico.

Pero, en cierto modo, lo que le ocurre al arquero es lo contrario de lo que le pasa al descubridor del *mot juste*, esto es, al poeta (la poesía no es otra cosa que una concentración de palabras justas con la que se salva o condena a las cosas: hablar de «justicia poética» es cometer redundancia).[45] En la práctica del arquero intervendrá no pocas veces la buena fortuna, si bien lo esencial de su actividad consistirá en una destreza esforzada y cuidada que reduzca al mínimo la intervención del azar. Cualquier arquero que se precie tomará el verbo τυγχάνειν como una expresión en que la referencia a la fortuna es meramente etimológica y está muerta, porque de ningún modo querrá presentar los triunfos propios como la obra de una potencia ajena, aunque todo el mundo sepa que en numerosas ocasiones ha sido la buena suerte la causante única de lo que él exhibe como resultados del mérito. Ese mismo arquero, desde luego, no renunciará a la mala fortuna como explicación o como excusa de sus malas ejecuciones, y entonces argüirá que la tarea es delicada y su pericia frágil: todo un combate interminable contra la mala suerte, a la que nunca es posible domeñar del todo. El juicio de Aristóteles, según el cual la τύχη y la τέχνη giran en torno a lo mismo,[46] puede aducirse para dar razón del proceder excusatorio del arquero y, en realidad, para entender toda la dialéctica de la destreza y la fortuna. En el *dar con* algo, la tensión entre uno y otro polo no puede aflojarse nunca, y ninguno de los dos estará ausente por más que alguno de ellos se oculte o haya sido acallado; sin duda ninguna, el arte querrá ahogar siempre a la fortuna y la fortuna al arte, pero, allí donde se crea

que un elemento ha doblegado al otro, el vencido podrá hacer valer sus fueros con toda la ironía del mundo, y seguramente con toda la justicia. De manera ventajista, el arquero se atribuirá buena puntería en los triunfos —incluso en aquellos tan asombrosos que se muestran como un acontecimiento cercano al portento— y mala fortuna en los fracasos, y ser tenido por buen arquero dependerá de la destreza (y también de la fortuna) que se tenga a la hora de persuadir de tal cosa; desde luego, no faltará el arquero (ni el cultivador de otras muchas artes, entre ellas la poesía) que lamente la poca suerte que ha tenido al tratar de convencer de su mala fortuna, ni tampoco quien sea acusado de una suerte demasiado benigna para su modesta destreza.

Que el proceder del poeta es inverso al del arquero se reconocerá sin vacilación en el valor, por lo general ancilar y secundario, que la poesía de todas las épocas y lugares atribuye a la diestra técnica de la escritura. En el aprecio de que goce el autor de un poema admirable habrá de resultar decisiva la presencia de un elemento de misteriosa fortuna sin la cual la obra se tomaría como un artificio postizo y sospechosamente espurio, de modo que la mera pericia del poeta será como la mera fortuna del arquero: en una técnica tal no puede residir nunca la razón de un poema portentoso, y el poeta preferirá siempre mostrarse como alguien sujeto a torpezas técnicas ocasionales que desasistido de la rara fortuna a la que debe su arte. Si al poeta se le interroga por el τυγχάνειν en que sus hallazgos consisten, responderá de manera contraria a la del arquero y declarará seguramente que el poema es, en sí mismo, un dar con algo que su autor no puede explicarse del todo porque le excede o le asombra tanto como al lector: esta declaración podrá enunciarse con mayor o menor veracidad y con más o menos matices, pero apenas ningún poeta será capaz de ponerla en solfa o de mostrarse indiferente a su contenido.

El hallazgo de la palabra justa tendrá que ser interpretado (al revés de lo que ocurriría si fuesen arqueros quienes lo tuviesen a su cargo) como un episodio del que no es posible dar cuenta del todo porque no corresponde, en sentido pleno, a la autoría de quien dio con ella. Esta paradoja del autor que, para serlo en su modo más admirable, tiene que deponer autoría y autoridad es constitutiva de toda poesía y proporciona el revés completo de lo que ocurre en la destreza técnica: mientras que esta es, en todas sus formas, una inmensa fabricación de propiedades (no hay, en efecto, propiedad más genuina que la del que hizo algo con sus propias manos), aquella es un perpetuo mecanismo expropiatorio. El *mot juste*, en efecto, no pertenece a nadie, distintamente a las palabras ordinarias que se amontonan en sus alrededores (artefactos de supervivencia o de utilidad que sirven cada uno a su fin como las propiedades a sus dueños). El poeta pronuncia la palabra justa con todo el escalofrío de quien es portador de algo extraño que, no obstante, se muestra como sorprendentemente propio, y mira a lo escrito como a un objeto de conocimiento recién aprendido que, sin embargo, ha sido producido por él.[47] A quien las escribe, las palabras justas se le van de la mano en el mismo movimiento con el que vienen a ella, o por lo menos así tiene que describirse su escritura, y no, desde luego, como un mañoso logro de puntería ejecutado después de largo adiestramiento. La palabra justa es lo más apropiado que cabe y, al mismo tiempo, lo menos propio. Se ciñe a lo designado (ya sea que lo designado preexista a la palabra o sea producido al escribirla) con una exactitud tan rigurosa que sembrará de inmediato la desazón en torno a la justeza de las designaciones ordinarias, pero tan prodigiosa coincidencia con lo referido (que a menudo lo suplantará y hará que la palabra importe más que la cosa, porque es más real que ella) se tornará en su contrario cuando se atienda al modo en que esa misma palabra anida entre las demás, en quien la escribe y en quienes la leen. Si se quiere corresponder a la justicia característica de la

palabra justa, será obligado tomarla como algo que no puede ser, en sentido estricto, *asimilado*: que no es apto para asemejarse a lo que tiene a su alrededor y que no puede metabolizarse como un alimento ni dominarse como un objeto de saber. Aquello que se aprende con la palabra justa no cabe aprehenderlo del todo porque la fugacidad pertenece a su naturaleza, pero además la justicia de la palabra justa es inapropiable porque nadie puede reconocerse como completo ejecutor suyo; desde luego, no el lector, aunque tampoco el poeta, el cual se transfigurará en la extraña estampa de aquel que por primera vez leyó el poema y por primera vez se espantó con lo leído, como un juez que, al empezar a leer públicamente su sentencia, viera su autoría perdida entre una espesa niebla y siguiese leyendo como lo haría con las palabras de otro.

A semejanza de lo que ocurre con la ironía, las palabras justas del poema muestran de manera exacta lo que de *público* puede tener el lenguaje, siempre que por público no se entienda, desde luego, lo privado en grande ni lo propio de una persona moral extensa o numerosa. Lo público del *mot juste* no tiene, en efecto, nada de común porque, al igual que no es de nadie en particular, tampoco puede serlo de muchos ni de todos. Su condición pública tiene su lugar y su momento allí donde cada cual rompe los títulos de propiedad, individual o colectiva, que lo vinculan a sus palabras, y, del mismo modo que cabe apropiarse de la palabra ajena, plagiándola o asimilándola (es decir, habituándose a ella hasta creer que ha sido uno mismo el autor de cierta frase o de cierta página), también puede recorrerse el camino inverso, que lleva al convencimiento de que todo lo que parece interior es externo e incluso remoto, si bien no en el sentido de la conducta observable y sujeta a reglas o leyes (como ocurrió con la denuncia de Wittgenstein de los mitos ligados a la privacidad y la interioridad), sino en el de la suspensión de todo orden conocido, como si, en el dintel de la residencia privada propia, uno se encontrase de pronto con la inscripción

«hielos de Escitia», que figuraba en los mapas de la antigüedad para indicar los territorios ignotos. La palabra justa no es nunca palabra propia porque lo justo (como lo público) no es nunca propio y tampoco común. Lo público surge, no en vano, cuando esa diferencia, desactivándose y neutralizándose, deja de ser pertinente. Pero lo cierto es que hay excelentes motivos para tal impertinencia. Podría decirse que lo común es a lo propio como la persona moral a la natural o la colectiva a la individual, aunque la afirmación no sería verdadera del todo, porque, según es fácil de advertir, también la persona moral compuesta suele tener propiedades en un sentido nada figurado. Lo propio y lo común pasan a ser lo mismo a partir del momento en que deja de importar en qué nivel de la inclusión de personas naturales y morales se toma la atribución de propiedad o de comunidad: la oposición de lo propio y lo común solo tiene sentido allí donde se opone una persona, natural o moral, de menor extensión a otra (por fuerza solo moral) de extensión mayor que la primera. Si la diferencia de extensión es lo decisivo, entonces la distinción entre lo propio y lo común tendrá toda la importancia del mundo, pero si tal diferencia se olvida o se vuelve algo sin importancia, entonces la oposición misma se perderá entre las distinciones ociosas o puramente escolásticas. Solo en este último caso será posible lo público.

Lo que de público puede llegar a tener la palabra pronunciada ante muchos, escrita para ser leída, o meditada para escribirse o decirse en ámbitos que no sean privados ni domésticos o empresariales, dependerá únicamente del grado en que ese decir o escribir pueda reconocerse como algo que, a semejanza de la palabra justa de la poesía, se le fue de las manos a su autor al mismo tiempo que acudió a ellas. Se tratará de palabras que hacen justicia y que alcanzan de lleno un blanco (esto es, algo que hasta entonces constituía un espacio vacío de imprenta o una página que no había podido escribirse) previamente descubierto o que se descubre por medio del acierto mismo. «Fortuna» es

un nombre tan adecuado como el que más para designar eso que interviene cuando el curso de las palabras propias se desvía y, al perder el rumbo, ejecuta un acto de justicia no previsto por su autor. Todo poeta sabe que esas ocasiones son, por regla general, el fruto de una larga gestación, a veces muda y otras veces producida entre papeles y tachaduras o entre cavilaciones y soliloquios, pero el momento milagroso de la irrupción de la palabra justa tiene que representarse como un acontecer cuya causa es irrelevante y ni siquiera merece ser buscada. En realidad, nada hay de falso en esa representación, la cual no está reñida, de ninguna manera, con la áspera disciplina que hace posible el advenimiento. Es cierto que la justeza y la justicia de la palabra pueden prepararse con toda clase de cuidados, porque hay técnicas perfectamente conocidas que favorecen el adiestramiento en el arte correspondiente, y, vista desde este lado, la palabra justa constituye el resultado de una habilidad que se adquiere con el ejercicio, aunque exija, sin duda, dotes proporcionadas por algo que, nuevamente, habrá de llamarse fortuna, ya sea que se le añada o no el mixtificador adjetivo de «merecida».

Quizá lo más prudente que cabe recomendar al poeta es que cultive con toda constancia esta disciplina —una habituación en la producción de palabras expropiadas e inasimilables, las mejores de las cuales no podrán ser reconocidas por su autor— y que, si alguna vez obtiene algún fruto de los apetecidos, se apresure a descubrir en él algo que nada tiene que ver con el largo adiestramiento que lo precedió. Esta negación de méritos o destrucción de pruebas no es ni muchísimo menos un falseamiento, sino parte de la acción autoexpropiatoria que concluye en la escritura de la palabra justa y en su irónica *publicación* definitiva. Podría pensarse que la forma más adecuada de difundir las palabras justas y públicas es el riguroso anonimato (o quizá el apócrifo), y no faltan razones para creerlo así, pues lo que con estos medios se logra es precisamente la anulación del nombre propio allí donde las convenciones sobre la privacidad de las

palabras aconsejan identificarse de modo inequívoco. Pero, en rigor, evitando el anonimato y mostrando el propio nombre, se le rinde al uso público del lenguaje su tributo más adecuado, siempre que tal ostentación se lleve a cabo con toda la ironía de quien convierte al nombre y a lo nombrado en objetos de indiferencia, desactivando su régimen de propiedad y convirtiéndolos en letra casi muerta y en un conjunto de caracteres con los que cabría jugar a los juegos más perversos sin lesionar derechos ni identidad alguna. El nombre propio del autor de palabras justas no es, desde luego, una palabra justa, sino una inscripción azarosa que podría borrarse sin que se perdiese nada, como la anotación a lápiz de un número de teléfono que ya ha sido dado de baja o como las señas de un domicilio cuyos ocupantes lo han abandonado o han muerto. La conversión del autor de la palabra justa en el portador de un nombre escrito a lápiz —quizá incluso mal transcrito, pero sin que eso importe mucho— es el epílogo más adecuado de la producción de esa clase de palabra, y constituye un momento imprescindible en todo tiempo genuinamente público. Salvo en casos de persecución o de peligro cierto, conviene que el nombre propio sea mostrado en el uso público o justo del lenguaje para poder ironizar con él y sumarlo a las palabras que no valen mucho la pena, porque precisamente el contraste entre nombre propio y palabra justa pone de manifiesto la irrelevancia de lo propio para lo público.

Quien se entregue con la debida dignidad a los asuntos públicos habrá de adiestrarse como lo hacen los poetas para ejercer su oficio, aunque huelga decir que no resulta sensato confiar mucho en el cumplimiento de esta recomendación. El arte del discurso público es un arte poética enderezada a dar con la palabra justa y a no mostrarla como propia ni como perteneciente al patrimonio de nadie, sino como algo que, echando seguramente por tierra lo que habría sido oportuno decir y lo que habría obedecido a los intereses propios de quien habla o comunes de quienes lo mandan, ha interferido, sin embargo, en el

discurso sin pedir permiso y violentando las razonables expectativas que se habían formado sobre lo que iba a decirse y escucharse, o a escribirse y leerse. Seguramente hay una disciplina que, como la del poeta, conduce a expresarse de esta manera, o, mejor dicho, a hacer que las palabras no sean expresión de quien las pronuncia, sino rigurosamente impersonales, esto es, inasimilables a lo que cabe esperar que vayan a pronunciar las personas individuales o colectivas interesadas en el tema. El desinterés y la impersonalidad de la palabra pública no tienen demasiado que ver, por cierto, con el altruismo ni con ponerse en el lugar del otro, y sí con el propósito de abandonar cualquier lugar en el que pueda uno instalarse y con la voluntad de no dar mucha importancia a aquello que pueda contarse entre las propiedades verbales de nadie.

Acaso no resulte necesario explicitar demasiado prolijamente lo que ya habrá quedado claro a estas alturas: que lo público del lenguaje y esa rara ocupación llamada teoría se parecen demasiado para que la semejanza sea casual. Aunque no sería cierto afirmar que toda palabra pública es un acto de teoría, sí es verdad que todo teorizar es constitutivamente público. Tampoco parece cierto, desde luego, que toda ocasión en que a uno se le vaya el discurso de las manos habrá de serlo de palabra justa, pero sí lo es que, para que la palabra justa se dé, esa clase de desapropiación forma parte de las condiciones necesarias. Quien vaya en pos de algún nexo entre la teoría y la práctica, quizá encuentre aquí un terreno prometedor, si bien quizá no fuera este precisamente el que se buscaba. Como el hablante o escritor que en verdad actúa en público, el teórico es un θεωρός extraviado que, teniendo como misión dar cuenta de los ritos, fiestas o ceremonias de cierto lugar, se aparta de su camino y no acierta a volver a él, ni logra ser readmitido en la ciudad que lo envió como inspector. Habitante de toda clase de extrarradios, ha perdido la costumbre de ocupar un domicilio fijo y ya no tiene asiento ni en la casa ni en la ciudad. Este via-

jero descarriado renunciará a todas las ofertas que se le hagan para que enseñe sus saberes a las potestades y a las multitudes. Como mucho, estaría dispuesto a pasarlos por escrito para que acompañaran a algún otro que se entregase a un descarrío semejante al suyo, aunque, una vez convertida su teoría en escritura, nadie sabe lo que esta podría dar de sí: ni los mejores bienes ni los peores males deberían sorprender a nadie pasado mucho tiempo. La teoría es una desviación que, a semejanza de lo que ocurrió, según Aby Warburg, con algunas representaciones de gestos de movimiento en el arte de la antigüedad, puede tener una «vida póstuma» capaz de reproducir su impulso en momentos remotos. Tanto lo público como la teoría son flores efímeras, pero lo momentáneo puede gozar de una memoria increíblemente más larga que la que corresponde a lo duradero. En realidad, los instantes teóricos y los públicos surgieron y se extinguieron conforme al supuesto de que en su rememoración había de estar su genuino tiempo, y no en el de aquello que correspondiera a su «vida», cosa esta siempre auxiliar para todo lo que puede ser llamado memorable. En un caso supremo de justicia poética, lo público y la teoría pueden llegar a ser tanto más imperecederos cuanto más fugaz sea su primer advenimiento.

Sin duda ninguna quien, siendo oficialmente llamado ciudadano, prefiere quedarse con el nombre de súbdito lleva a cabo un acto de ironía y de teoría con el que ejecuta la mayor justicia que tiene a su alcance. Resulta fácil sacar la conclusión de que «súbdito» es un *mot juste*: sin duda lo es, aunque una prohibición tácita impedirá reconocerlo, o por lo menos se lo impedirá a quien emplee la palabra de un modo que no exija el uso de comillas. En efecto, afirmar «esto que acabo de decir es un caso notorio de palabra justa» constituye una petulancia grotesca que entra en los dominios de la contradicción performativa. Como el título de palabra justa solo puede corresponder a la ajena (o a la producida por uno mismo en circunstancias ya definitivamente expropiadas y olvidadas), no es posible cerrar un

discurso declarando que el término al que se ha estado dando vueltas durante larguísimo rato constituye un ejemplo de palabra justa. Cualquiera lo será, salvo ese, y la presente afirmación no es, ni mucho menos, una ironía con la que hacer pasar de contrabando lo que no puede aceptarse con todas las de la ley. Queda por determinar, desde luego, la naturaleza de expresiones como «*esto* no es una ironía», pero cosas así pertenecen a lo que ha de quedar indeterminado para siempre. Somos piratas y bandidos acostumbrados a creerse su propia ficción de virtud, y nuestro orden no es el de la ciudad, sino el de una mala casa torpemente engalanada. Sin duda ninguna, el mantenimiento de la ficción es imprescindible para sobrevivir, aunque conviene tener presente que cualquier resistencia política (y quizá no nos quede a los súbditos otra actuación decorosa que la resistencia) se funda en la peculiar lucidez que adviene cuando se interrumpen ciertas clases de ficciones.

La teoría es una forma de maledicencia con la que se muestra cuán indecoroso y falso sería bendecir alguna clase de orden. El teórico empleará sus energías y sus mayores o menores talentos en *maldecir*, lo cual implica quizá no poder lograr nunca una dicción ordenada y deleitable. Al teórico no le cabe, en rigor, lugar alguno en este mundo, lo cual implica seguramente que tampoco le corresponde en ningún otro concebible. La teoría no tiene por misión ser aceptada en el mundo ni servir de proyecto para otro futuro. La única palabra de reconocimiento que al teórico le cabe escuchar de labios del mundo es la menos halagadora para la mayor parte de los oídos. En algún momento, el teórico se encontrará, en efecto, con las palabras, veraces por una vez, que el mundo le tiene reservadas: *male dixisti de me*.

NOTAS

Primera parte

Las instituciones son tropos

1 «Deux modèles linguistiques de la cité», en *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son* 60E *anniversaire*, reunidos por J. Pouillon y P. Miranda, La Haya, Mouton & Co., 1970, p. 496. Hay traducción castellana, por la que se citará, en E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, vol. II, traducción de J. Almela, Siglo XXI, México, 1977, p. 282.

2 *Op. cit.*, p. 274.

3 *Retórica a Herenio*, IV, 32, 43. Nos hemos ocupado del asunto en *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 123.

4 *Op. cit.*, pp. 274-275. Prosigue Benveniste: «Si se verifica el paralelismo, queda iniciada una fructuosa investigación que conducirá quizás a descubrir nuevas correlaciones. En todo caso, la relación de derivación de que se partió debe, a su vez, ser sometida a una indagación comparativa en su orden propio, a fin de ver si da o no el solo modelo posible de la jerarquía entre los dos términos».

5 Tito Livio, II, 37, 3.

6 Tito Livio, II, 55, 7.

7 Véase, del mismo Benveniste, «L'hospitalité», en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, *vol.* 1*: Économie, parenté, société,* sumarios, tablas e índices por Jean Lallot, Minuit, París, 1969, pp. 87-101.

8 Efesios, 2, 19.

9 *Op. cit.*, pp. 281-282.

10 *Política*, III, 1274 b 41.

11 *Política*, III, 1274 b 38.

12 Lo ha dicho dando casi a entender que la verdad del aserto no puede ofrecer duda a nadie, en participio absoluto: […] πολλαχῶς τῆς πόλεως λεγομένης («como la ciudad se dice de muchas maneras» o «ya que la ciudad se dice de muchas maneras» o «diciéndose la ciudad de muchas maneras»). *Política*, III, 1276 a 24.

13 *Política*, III, 1276 a 8-40.

14 *Política*, III, 1276 b 1-6.

15 Sobre la dialéctica de inclusión y exclusión, con especial atención a este asunto, debe verse Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Turín, 2013, y *Le persone e le cose*, Einaudi, Turín, 2014.

16 Cfr. Manuel García Pelayo, «La lucha por Roma (Sobre las razones de un mito político)», en *Mitos y símbolos políticos* (1964), *Obras completas*, vol. I, 2.ª ed., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, pp. 947-979. Una original perspectiva sobre la *tralatio Imperii* se hallará en la tesis doctoral de Fabio Vélez Bertomeu, *Fábulas de la traducción. Sobre la propiedad y su economía*, Universidad Autónoma de Madrid, 2012. Sobre la transposición de la condición ciudadana de Roma a las otras ciudades del Imperio, véase la compilación documental de François Jacques, *Les cités de l'Occident romain. Du I*er *siècle avant J.-C. au VI*e *siècle après J.-C.*, Les Belles Lettres, París, 2012.

17 Cuyos casos típicos son el del mecenas o el del galeno. La antonomasia, dice Vossius, «no solo se dará cuando se adopta lo común en el lugar de lo propio (que fue lo que creyeron Quintiliano e Isidoro), sino también cuando usamos lo propio en el lugar de lo común» (Gerrit Janszoon Vos o Gerardus Joannes Vossius, vol. II de los *Seis libros de los comentarios retóricos o instituciones oratorias*, 4.ª ed., Leiden, 1643, p. 170, cit.

por Heinrich Lausberg *Manual de retórica literaria*, traducción de J. Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1966, § 581).

18 Cobra aquí renovado interés la observación de Carl Schmitt, de 1951, sobre la esencial espacialidad de Roma: «Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum», en *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren* 1916-1969, Duncker & Humblot, Berlín, 1995, pp. 491-495.

19 «La casa de *x*», contrariamente a «la ciudad de *x*» y a «la causa de la enemistad entre *x* e *y*», tiene que tomarse, pues, conforme a lo que, desde Donnellan, suele llamarse el uso «atributivo» de las descripciones definidas, por oposición al «referencial». Cfr. K. S. Donnellan, «Reference and Definite Descriptions», *The Philosophical Review*, 75, 3 (1966), pp. 281-304.

20 Cfr. sobre todo el primer volumen (*L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*) de *Mythe et épopée*, Gallimard, París, 1968. Hay traducción castellana de Eugenio Trías, Seix-Barral, Barcelona, 1977.

21 *Op. cit.*, pp. 99-100.

22 En el libro II de las *Institutiones Grammaticae* (V, 22), Prisciano distinguió cinco accidentes del nombre: especie, género, número, figura y caso. Las especies del nombre (tanto del *proprius* como del común o *appelativus*) son dos: «principalis et derivativa. Principales, ut 'Iulus', 'mons', derivativa, ut 'Iulius', 'montanus', sub qua sunt aliae multae». Los nombres derivativos admitirán, por su parte, diversas especies: «comparativum, superlativum, diminutivum, denominativum, in quo intelligimus cum multis aliis etiam comprehensivum (de quibus in loco dicemus), verbale, participiale, adverbiale». (*Grammatici Latini ex recensione Henrici Keilii*, vol. II: *Prisciani Institutionum Grammaticarum libri* I-XII *ex recensione Martini Hertzii*, Teubner, Leipzig, 1845, p. 57).

23 Sobre el «genio» como cosa que excede a la ley del género y sobre la «generosidad» del don correspondiente, véase el escrito de Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, París, 2003, pp. 10 y 87.

24 En una nota muy esclarecedora de su edición de la *Isagogé*, afirman Juan José García Norro y Rogelio Rovira: «Hay que advertir que esta afirmación es compatible con la tesis, que Porfirio enunciará a continuación, según la cual cada género, tomado el vocablo en su acepción filosófica, se predica unívocamente de sus especies. En efecto, la afirmación que se comenta solo señala que el término "género" no es unívoco, pero no que tal o cual género, por ejemplo, "animal", no se predique de modo unívoco de las especies e individuos correspondientes. Repárese en la distinción porfiriana […] entre la primera y la segunda imposición de las palabras. Por lo demás, al afirmar Porfirio que "género" no es nombre unívoco, deja indecisa por el momento la cuestión de si será simplemente equívoco por accidente o equívoco no accidental, lo que posteriormente se llamó análogo. No obstante, el texto que sigue parece inclinarse por este segundo extremo de la analogía, sin señalar, sin embargo, de qué tipo de analogía se trata». (Porfirio, *Isagogé*. Traducción castellana, con el texto griego y la *translatio Boethii*, de J. J. García Norro y R. Rovira, Anthropos, Rubí, 2003, p. 75, nota 8).

25 καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις («et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se inuicem collectio»). En esta cita, como en las siguientes, se dará la traducción de García Norro y Rovira, así como los textos por ellos editados de Porfirio y de la traducción de Boecio.

26 ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχὴ εἴτε ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ τις γέγονεν («unuscuiusque generationis principium uel ab eo qui genuit uel a loco in quo quis genitus est»).

27 A las metonimias de este último tipo, que propongo llamar «disciplinares», me he referido en la ya citada *La fábrica del bien*, pp. 75-90.

28 «Según esta significación, se habla del género de los romanos por proceder de uno, es decir, de Rómulo, y se dice de la multitud de los que de algún modo tienen parentesco entre sí por descender de aquel, y se les denomina por lo que los separa de otros géneros». Adaptamos al ejemplo de Rómulo y los romanos la traducción de García Norro y Rovira, que lo es del texto griego y se refiere, por tanto, a Heracles y los heraclidas.

29 Porphyre, *Isagoge*. Texto griego, *Translatio Boethii*, traducción de Alain de Libera y Alain-Philippe Segonds, introducción y notas de A. de Libera, Vrin, París, 1998, p. 2.

30 Porphyry, *Introduction*, traducción y comentario de Jonathan Barnes, Clarendon Press, Oxford, 2003, p. 3.

31 *Op. cit.*, p. 53, nota 9.

32 *Contra los lógicos*, I, 168, y *Enéadas*, II, IV, 13, 28, respectivamente.

33 Las referencias que da Barnes (*loc. cit.*) son *Categorías*, 8 a 32 y 8 b 1-3 y *Primeros Analíticos*, 41 a 4. El término vuelve a aparecer en la *Isagogé*, III, 6.

34 *Op. cit.*, p. 38, n. 12

35 ἡ πατρὶς ἀρχή τίς ἐστι τῆς ἑκάστου γενέσεως, ὥσπερ καὶ ὁ πατήρ («patria principium est uniuscuiusque generationis quemadmodum pater»).

36 Διὸ ἄχρι τῶν εἰδικωτάτων ἀπὸ τῶν γενικωτάτων κατιόντας παρεκελεύετο ὁ Πλάτων παύεσθαι, κατιέναι δὲ διὰ τῶν διὰ μέσου διαιροῦντας ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς· τὰ δὲ ἄπειρά φησιν ἐᾶν, μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι τούτων ἐπιστήμην («Quapropter usque ad specialissima a generalissimis descendentem iubet Plato quiescere, descendere autem per media diuidentem specificis differentiis; infinita, inquit, relinquenda sunt; neque enim horum posse fieri disciplinam»). III, 8. Cfr. también III, 9: κατιόντων μὲν οὖν εἰς τὰ εἰδικώτατα… («descendentibus igitur ad specialissima…»).

37 Sobre lo uno y lo otro puede verse la segunda parte de nuestro libro *Filosofía de la caducidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015, pp. 49-159.

38 Sobre los conceptos que me he permitido llamar «prepósteros», puede verse mi libro, ya citado, *La fábrica del bien*, capítulo 11, pp. 168-183.

39 Libro II, VV. 217-220. Las traducciones son nuestras. El texto latino corresponde a *DE RERVM NATVRA*/*Sobre la Realidad*, edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997.

40 II, 243-250. La desviación necesaria, glosa García Calvo en nota a la edición ya citada, «tiene una condición de "mínimo", que se define así: lo mínimo para que pueda decirse que ha cambiado la trayectoria, no para pensarse en una caída oblicua, que sería absurda, y esa desviación mínima parece apoyarse en una razón negativa, la imposibilidad de concebir la absoluta y perfecta verticalidad: ¿quién puede discernir que nada se desvía absolutamente nada de sí mismo?» (p. 148).

41 Según la célebre expresión de Althusser. Véase «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», traducción de Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, en *Para un materialismo aleatorio*, edición de Pedro Fernández Liria, Arena, Madrid, 2002, pp. 31-71.

42 «La personalidad jurídica —el que exista— es de derecho natural», dice Álvaro d'Ors, «pues está en la naturaleza de las relaciones humanas naturales que un grupo pueda actuar en derecho como titular de deberes y de preferencias jurídicas al igual que las personas individuales; pero la determinación de qué grupos humanos deben tener tal personalidad depende de las convenciones legales, y es interesante subrayar que la familia, grupo natural por excelencia, nunca tiene personalidad jurídica, ni la necesita. Lo que justifica la personalidad jurídica es la perpetuidad de su existencia: se trata, en cierto modo, de una persona "inmortal", y es natural que solo por atender al bien común se reconozca legalmente la personalidad jurídica. Una familia concreta, al no ser un ente perpetuo, no requiere, como acabamos de decir, tener personalidad jurídica». Á. d'Ors, *Derecho y sentido común. Siete lecciones de derecho natural como límite al derecho positivo*, 3.ª ed., Civitas, Madrid, 2001, pp. 120-121.

43 Sobre las personas morales formadas por una sola persona natural, véase *Digesto*, 3, 7, 4, 2. Nos hemos ocupado de ello en *La clac y el apuntador. Materiales sobre la verdad, la justicia y el tiempo*, Abada, Madrid, 2011, p. 337.

44 Cfr. el *locus classicus*, tan comentado, entre otros, por Negri y Hardt, de Hobbes, *De cive*, XII, 8.

45 «Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam», sentencia transmitida por el *Liber XXIV Philosophorum*, que Alain de Lille —Alanus de Insulis, como lo prefiere llamar Borges— glosó célebremente en el *Sermo de sphaera intelligibili* (Cfr. Alano di Lilla, *Viaggio della Sagezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*, ed. bilingüe, introducción, notas y aparatos de Carlo Chiurco, Bompiani, Milán, 2004, pp. 322-323).

46 «En aquel siglo desanimado», cuenta Borges, «el espacio absoluto que inspiró los hexámetros de Lucrecio, el espacio absoluto que había sido una liberación para Bruno, fue un laberinto y un abismo para Pascal. Éste aborrecía el universo y habría querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparó nuestra vida con la de náufragos en una isla desierta. Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad, y los puso en otras palabras: "La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". Así publica Brunschvicg el texto, pero la edición crítica de Tourneur (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito, revela que Pascal empezó a escribir *effroyable*: "Una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna"» («La esfera de Pascal», en *Otras inquisiciones*, *Obras completas*, vol. II [1952-1972], Emecé, Barcelona, 1989, p. 16).

47 En realidad, la traducción es también un caso de esa *derivatio* en que consiste la declinación, como ha mostrado Carlota Fernández-Jáuregui. Traducir es, en definitiva, un declinar porque «la obra traducida es lo que *queda* al decir algo de otra manera». En efecto, «a medida que el traductor va rechazando o declinando una cantidad de palabras que no se ajustan a su comprensión de la palabra original, la renuncia se conjuga o declina en una palabra nueva» —dice Fernández-Jáuregui—, y así «lo que queda» en la traducción o lo que queda de ella es «un ejercicio declinante», mientras que, por su parte, «aquello que ya no queda se presenta fantasmalmente en su declinación». De hecho, «traducir es declinar la palabra, una y otra vez, infinitamente, hasta dar con ella», pero aquello que ha sido *declinado* (en el sentido de «rehuido» o «abandonado»), pervive como lo hace, precisamente en la figura retórica de la *traductio*, la común raíz de una palabra variamente *declinada* (ahora en el sentido de «formada con algunas de sus variaciones flexivas»). Cfr. C. Fernández-Jáuregui Rojas, «Antífona. Sobre la responsabilidad del traducir», *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación*, 16 (2014), pp. 107-126.

48 Chantraine sugiere una base indoeuropea **trek*^{w}*-/*trok*^{w}- de la que derivaría el latín *torqueo*. Cfr. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, París, 2009, *s. v.*

49 Ἀνωνύμου περὶ τρόπων, en *Rhetores Graeci*, edidit Christianus Walz, vol. VIII, texto XVII, Cotta/Black, Young & Young/Didot, Stuttgart-Tubinga/Londres/París, 1835, pp. 779-780. Cfr. E. Á. Ramos Jurado, A. Sancho Royo, *Léxico de terminología retórica griega: figuras y tropos*, Pórtico Libros, Zaragoza, 2009, *s. v.* Τρόπος.

50 Empleamos, aquí y en adelante, el término «estimativa» y sus derivados conforme a lo expuesto en la segunda parte («Ars aestimativa») de nuestro libro, ya citado, *La fábrica del bien.*

51 «Brote embrionario de los vegetales constituido por hojas o por esbozos foliares a modo de botón escamoso del que se desarrollarán ramas, hojas y flores». Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22.ª edición, Espasa, Madrid, 1992.

52 En el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX teorizar sobre lo metonímico fue muy fecundo y relativamente abundante, a partir, sobre todo, de lo sostenido por Jakobson en 1955 en «The Metaphoric and Metonymic Poles» (R. Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language,* Mouton-De Gruyter, Nueva York-Berlín, 1971, pp. 90-96). Secuelas muy ilustres de Jakobson fueron, sin duda, los textos de Lacan («La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud», en *Escritos* 1, traducción de Tomás Segovia, revisada por Armando Suárez y Gabriela Ubaldini, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, pp. 461-495), de Lévi-Strauss («L'Individu comme espèce», capítulo VII de *La Pensée sauvage*, *Œuvres*, ed. de Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé y Martin Rueff, Gallimard, París, 2008, pp. 761-790) y de Genette, «Metonimia en Proust», *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, Lumen, Barcelona, 1989, pp. 47-74. Algo de lo afirmado por este último (*op. cit.*, p. 69) podría valer, quizá, para recoger cierta comunidad de propósitos de toda esta tradición de pensamiento: «La ausencia de artículo delante de Metonimia tiene un sentido que tal vez convenga declarar: se trata sin duda de un nombre propio y enseguida se ve de qué clase. Decimos Metonimia en Proust como podríamos decir Polimnia en Píndaro o Clío en Tácito o, mejor, Polimnia en Tácito y Clío en Píndaro, siempre que una diosa pueda equivocarse de puerta: simple visita, pues, pero no sin consecuencias». El pensamiento sobre *lo metonímico* o sobre la Metonimia como nombre propio ha sido en algunos de sus trechos memorable, pero seguimos necesitando algo a primera vista más modesto: un teorizar que se ciña al mero tropo de la metonimia y lo describa —sin temor al tedio de los detalles— en todo lo que encierra de potencia distorsionadora. Los mejores regalos que la teoría de la política puede recibir de la tropología vendrán seguramente cuando la segunda se muestre tan gris y prosaica como puede llegar a ser.

53 Salmos, 11, 9.

54 Como en este libro se empleará el término «homonimia» en sus usos habituales y también para sustituir —salvo en alguna excepción— a la palabra «polisemia», parece obligado dar alguna explicación de lo segundo. Mientras que en el uso contemporáneo habitual, «homonimia» es aquel caso de polisemia «del que no se ve la motivación» (Bernard Pottier, *Semántica general*, traducción de F. Díaz Montesinos, Gredos, Madrid, 1993, p. 39), en su origen la homonimia tenía como paradigma lo figurado o representado. El principal motivo para preferir «homonimia» hace pie no tanto en la célebre definición de Aristóteles al comienzo de las *Categorías* («Se llama homónimos a las cosas que solo tienen en común el nombre, siendo distinta la definición de la esencia que corresponde al nombre») cuanto en el ejemplo que la ilustra: «Se llama "animal" por homonimia al hombre y a su retrato o representación (τὸ γεγραμμένον)». «Animal» es un ὁμώνιμον (*aequiuuocum* en latín) porque la misma palabra designa la cosa y su figura o pintura, pero precisamente es la figuración (o la desfiguración tropológica) lo que aquí interesa como fuente de la variedad de significados, y en particular las ocasiones en que caben dudas sobre cuál es la cosa y cuál su retrato.

55 *Civitas*, dice Pietro Costa, «puede indicar un lugar físico, una aglomeración humana, pero también puede poner de relieve el hecho de que se comparte un patrimonio jurídico común. ["dicitur hominum multitudo pari privilegio frequenter simul habitans", puede encontrarse en el *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*]. Mediante metonimia, *civitas* indica por un lado la comunidad de los ciudadanos y por otro el derecho de estos, el *ius civium*. *Civitas* no es, sin embargo, solo un término aplicable a tal o cual organización ciudadana particular, pues indica también la organización política como tal, según un uso que seguirá siendo corriente bastante más allá de la cultura medieval (repárese, por poner un ejemplo entre mil, en el *De cive*, de Hobbes). Aún más: *civitas*, como "ciudad de Roma", puede valer como designación del Imperio y de su alcance universal. Finalmente, *civitas* puede trascender el orden de lo visible y de lo temporal para representar una realidad ultramundana y trascendente: es de *civitas* de lo que habla Agustín en el *De civitate Dei*, uno de los grandes textos que recorren la cultura medieval entera haciendo crecer en complicación el espectro semántico de "ciudad"». (P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. 1: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 4).

56 Cfr. José Manuel Cuesta Abad, *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen,* Losada, Madrid, 2006. He tenido ocasión de glosar esta obra en «El fantasma y el círculo (o la política y el simulacro)», *Revista de Occidente*, 353 (2010), pp. 103-112.

57 «Naturaleza», afirma la cuarta Partida, título XXIV, ley I, «tanto quiere decir como debdo que han los homes unos con otros por alguna derecha razon en se amar et se querer bien. Et el departimiento que ha entre natura et naturaleza es este, que natura es una virtud que face ser todas las cosas en aquel estado que Dios las ordenó: et naturaleza es cosa que semeja a la natura, et que ayuda á ser et á mantener todo lo que decende della» (*Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Imprenta Real, Madrid, 1807, tomo III, p. 130). Véase sobre esto Jesús D. Rodríguez Velasco, *Plebeyos márgenes. Ficción, industria del derecho y ciencia literaria (siglos* XIII-XIV*)*, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2011, p. 31.

58 Véanse sobre esta clase de circunstancias los ensayos de Rafael Sánchez Ferlosio, «El caso Manrique», apéndice II a la «Semana segunda» de *Las semanas del jardín*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 327-377, y «Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir», en *Ensayos y artículos*, vol. II, Destino, Barcelona, 1992, pp. 475-513. Nos hemos ocupado de estas cuestiones y de estos dos textos en «La expropiación de la mano», ensayo 2.º de la segunda parte del libro, ya citado, *La clac y el apuntador*. Sobre «el sentido del movimiento metonímico» véase la tesis, que creo no desmiente la nuestra, expuesta en «Glosas castellanas», § 19, *El alma y la vergüenza,* Destino, Barcelona, 2000, pp. 288-291.

59 Cfr. Plutarco, *Teseo*, 23, 1, en *Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo/Licurgo-Numa*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985, p. 183: la embarcación en la que regresó Teseo «la conservaron los atenienses hasta la época de Demetrio Falereo, arrancándole los maderos viejos y poniéndole otros fuertes y tan bien ajustados que hasta a los filósofos les servía de ejemplo la nave para el discutido tema del crecimiento, ya que unos decían que seguía siendo la misma y otros que no la misma». Dos casos de filósofos modernos interesados en la nave de Teseo son Hobbes (*El cuerpo. Primera sección de los Elementos de filosofía*, parte II, capítulo XI, edición de Bartomeu Forteza, con prólogo de Yves-Charles Zarka y nota introductoria de Josep Monserrat, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 302) y Leibniz (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. XXVII, edición de Javier Echeverría, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 269).

60 No nos haremos cargo, a pesar de su capital importancia, de un término como «estudio», cuya constitución metonímica está en el centro de tantas y tan decisivas prácticas de la vida de Occidente. Puede que en el caso de «estudio» se dé uno de los circuitos metonímicos más complejos e instructivos.

61 En la última edición del DRAE (consulta en rae.es el 26 de octubre de 2013), las acepciones de «clausura» son las siguientes: «1. f. En los conventos de religiosos, recinto interior donde no pueden entrar mujeres./ 2. f. En los conventos de religiosos, aquel donde no pueden entrar hombres ni mujeres./ 3. f. Obligación que tienen las personas religiosas de no salir de cierto recinto, y prohibición a los seglares de entrar en él./ 4. f. Vida religiosa o en clausura./ 5. f. Acto solemne con que se terminan o suspenden las deliberaciones de un congreso, un tribunal, etc./ 6. f. ant. Sitio cerrado o corral». Un comentario detallado del orden en que aparecen las acepciones de «clausura», y de las implicaciones de dicho orden, podría sustituir con fruto a todas las consideraciones que en estas páginas aparecen sobre las metonimias institucionales y vinculares. En ausencia de dicho comentario, bástenos con los siguientes apuntes: 1.º Que aparezcan en primer término los valores de «clausura» como lugar (valores que, sin embargo, rara vez gozarán de prioridad en la conciencia y oídos de los hablantes) parece sugerir la preferencia de los autores del DRAE por el espacio como punto de partida del movimiento metonímico, una decisión, desde luego, digna del mayor respeto, pero que apuesta, a sabiendas o no, por toda una ontología de las instituciones. 2.º Otro tanto debe decirse sobre el hecho de que la clausura co-

mo compromiso, voto u obligación y como modo de vida se mencionen solo después de la clausura como espacio. 3.º Que la quinta acepción (la tan habitual de los «actos de clausura» de cualquier actividad pública de cierta duración) sea netamente metafórica, y haga imaginar sin dificultad el acto de cerrar con llave una puerta o cancela (un acto de clausura de toda vida anterior y, por ello, de inauguración de la «clausura» correspondiente), lleva a pensar inevitablemente en los momentos en que la puerta de entrada al recinto llamado «clausura» es cerrada con llave, momentos que son los constitutivos de la forma de vida correspondiente y los que sellan el cumplimiento de la correspondiente obligación o voto, lo cual lleva a preguntarse si acaso tanto las acepciones primera y segunda como la tercera y cuarta no serán sino metonimias de causa a efecto (aunque con movimientos que discurren de maneras distintas) formadas a partir de la imagen de ese acto de cierre (distintamente a lo que ocurre en el acto «de clausura» de una actividad, que no es metonímico, sino metafórico).

62 Véase el capítulo PRIMERO de la *Teoría de las personas jurídicas* [1915], de Francisco Ferrara, traducción de Eduardo Ovejero y Maury con estudio preliminar de José Luis Monereo y Cristóbal Molina, Comares, Granada, 2006, pp. 15-91.

63 Podría atenderse con cierto provecho al término «compañía», que también designa al acompañante o acompañantes de alguien y al conjunto de todos los que están unidos por ese tipo de relación. La compañía es, empero, quizá más complicada que la pareja, puesto que el término correspondiente designa asimismo, el hecho de estar acompañado («acompañamiento» puede sustituirse por «compañía», de manera distinta a lo que ocurre entre «emparejamiento» y «pareja»).

64 Cfr. el clásico libro de Deirdre MacCloskey, *The Rhetoric of Economics*, 2.ª edición, University of Wisconsin Press, Madison, 1998.

65 Sobre la identidad de la parroquia se expresó Hume en el *Treatise*, libro I, parte IV, sección VI: *Tratado de la naturaleza humana y autobiografía*, edición de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988, p. 363.

66 Sobre las virtudes del ornitorrinco, y contra la opinión de Borges, según la cual dicha bestia «es un animal horrible, hecho con pedazos de otros animales», Umberto Eco proclamó lo siguiente: «dada su aparición muy remota en el desarrollo de las especies, insinúo que no está hecho de pedazos de otros animales, sino que los demás animales han sido hechos con pedazos suyos». (Umberto Eco, *Kant y el ornitorrinco*, traducción de Helena Lozano, Lumen, Barcelona, 1999, p. 13). No es nuestro propósito sugerir que las parroquias sean ornitorrincos, pero sí que las demás instituciones son fragmentariamente parroquiales. Nos hemos servido ya del ornitorrinco y de sus virtudes, con fines no del todo distintos de los presentes, en *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores*, Herder, Barcelona, 2014, pp. 143 ss.

67 La parroquia, no en vano, «representa en cierto modo *(quodammodo)* a la Iglesia visible establecida por todo el mundo», según la constitución *Sacrosanctum Concilium*, del Concilio Vaticano II, *cit.* por Salvador Pie-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, 2.ª ed., Sígueme, Salamanca, 2009, p. 365.

68 Véase «La visibilidad de la Iglesia. Una consideración escolástica», de Carl Schmitt, en *Catolicismo romano y forma política*, estudio preliminar de R. Campderrich, traducción y notas de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2011.

69 Pueden verse sobre lo anterior las partes tercera y quinta de nuestro libro, ya citado, *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores*.

Segunda parte
La metamorfosis de las dos ciudades

1 Cfr. *supra*, § 6. Desde luego, la decisión entre un sentido y el otro tiene que llevarse a cabo mediante mera estipulación. Que en la población hay circuito metonímico es cosa bien llamativa: tan concebible es, de hecho, una población vacía como una población sin asentamiento, y en los dos términos de esta oposición se encontrarán con toda claridad los dos puntos polares del circuito, sin que a ninguno de ambos le quepa anterioridad, ni tampoco primacía.

2 Carl Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de* 1932 *con un prólogo y tres corolarios*, traducción de Rafael Agapito, Alianza, Madrid, 1991, p. 57.

3 «Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parua regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, ciuitates occupet, populos subiuget, euidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas». (*De ciuitate Dei*, IV, traducción nuestra). Prosigue Agustín con la historia atribuida a Alejandro: «Fue muy elegante y verdadero lo que respondió a Alejandro Magno cierto pirata cautivo, pues, cuando el mismísimo rey le preguntó qué le parecía tener infestado el mar, declaró, con la contumacia más franca: "Lo mismo que a ti te ocurre con la tierra entera, pero yo soy llamado bandido porque actúo con una humilde galera, mientras que tú, por servirte de una gran flota, te llamas emperador"». Cfr. Cicerón, *De re publica*, III, 14.

4 Como Los Ángeles según Jean-Luc Nancy: «Aquí no hay necesidad de adentrarse en la ciudad, de escudriñarla. Está completamente expuesta, vuelta hacia el cielo. Es una inmensa excavación a cielo abierto, como si anticipara su propia arqueología» (*La ciudad a lo lejos*, trad. A. Sosa Varrotti, Manantial, Buenos Aires, 2013, p. 24). El tema de la no-ciudad puede rastrearse en la ya citada *Ápolis,* de Cuesta Abad. Por su parte, Félix Duque ha propuesto el término «Mépolis» en el enjundioso ensayo «La Mépolis: *Bit City*, *Old City*, *Sim City*», recogido en *La arquitectura de la no-ciudad*, cuaderno de la Cátedra Jorge Oteyza (Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 17-67).

5 Algo que varía poco si se cambia «valor» por «acepción», término este que no está, ni mucho menos, libre de homonimia: piénsese en la «acepción de persona», tan execrada por la doctrina de la justicia de Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, IIa IIae, q. 63).

6 Puede verse nuestro ensayo «El imperio de los valores», en el ya citado *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores*, pp. 97-140. Sobre el llamado «politeísmo de los valores», véase Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», *Gesammelte Autsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1985 pp. 582-613. Hay varias traducciones castellanas, entre ellas la de Francisco Rubio Llorente, en el volumen *El político y el científico*, con prólogo de Raymond Aron, Alianza, Madrid, 1967. De ello nos hemos ocupado en «La moral como profesión», en *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*, Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 165-222.

7 Véanse el célebre ensayo de Horkheimer y Adorno, «Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral», en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, pp. 129-163, y el de Lacan, «Kant con Sade», en *Escritos* 2, traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 727-751. Sobre el segundo de ellos debe leerse el estudio de María José Callejo Hernanz, «Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense), vol. 43, en homenaje a Yolanda Ruano de la Fuente (2010), pp. 163-199.

8 Es cierto que la alegría insultante de quien debiera estar triste o, por lo menos, con las pasiones en suspenso, merecerá reprobación, desprecio, e incluso desprecio u odio, pero eso no prueba nada contra la bondad de la alegría, sino tan solo contra quien la experimenta y muestra inadecuadamente, convirtiéndola en el efecto de un mal y no de un bien. En rigor, la alegría mórbida y dañina solicita ser llamada de manera distinta y se presenta como una desviación casi monstruosa de lo que en verdad merece ese nombre.

9 En la filosofía académica anglosajona del último tercio del siglo XX fueron frecuentes las discusiones sobre los llamados «thick concepts», los conceptos «gruesos», «densos» o «turbios» en los que se produce la conmixtión más o menos inextricable de lo que en esa tradición de pensamiento se denominan, respectivamente, «hechos» y «valores». El descubrimiento de que existen conceptos así (que no debería ser motivo de sorpresa para el investigador desprejuiciado del lenguaje, pero sí para el heredero de las doctrinas metaéticas prevalecientes en el pensamiento escolar anglosajón desde por lo menos Moore, con raíces que se extienden, como es notorio, a Hume) fue un inoportuno jarro de agua fría para muchos espíritus, habituados desde la más tierna infancia a creer que nada fáctico puede concluir en nada valorativo ni viceversa, aunque, una vez asimilado el contratiempo, las consecuencias filosóficas no resultaron demasiado aparatosas. Véase, sobre todo, Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, traducción de Francesc Forn i Argimon, revisada por Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2004.

10 Semejante al de la epanortosis. Sobre esta figura, véase *infra*, § 36.

11 «La cosa, cualquiera que ella sea, aun siendo inferior y hasta la más baja de la tierra, al ser una naturaleza y una esencia es buena fuera de toda duda, ya que posee su propio modo y especie en su propio género y

orden», se leerá en la *Ciudad de Dios*, XII, 6, 354. Nos hemos ocupado de ello en la ya citada *La fábrica del bien*, capítulo 22. Sobre la anterior cita de Agustín, véase, en particular, p. 337, nota 3.

12 ὡς εἴπερ ἄρξεις τῆσδε γῆς ὥσπερ κρατεῖς, / ξὺν ἀνδράσιν κάλλιον ἢ κενῆς κράτειν· / ὡς οὐδέν ἐστιν οὔτε πύργος οὔτε ναῦς / ἐρῆμος ἀνδρῶν μὴ ξυνοικούντων ἔσω. Sustituyo las sigmas lunadas de la edición de H. Lloyd-Jones y N. G. Wilson (*Sophoclis Fabulae*, Oxford Classical Texts, 1990) por la tipografía habitual.

13 Hemos propuesto una distinción, a la que nos atenemos aquí, entre los términos «teoría» y «doctrina» en los capítulos 10, 14 y 15 de nuestra ya citada *La fábrica del bien*.

14 Es particularmente iluminador el diagnóstico de Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011, capítulos I y VII.

15 Será preciso, dice Foucault en la clase del 21 de marzo de 1979, «que la vida misma del individuo —incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación— haga de él algo así como una suerte de empresa permanente y múltiple» (*El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France* [1978-79], edición de Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2009, p. 239). Sobre las ideas de Foucault en torno al tema, véase Pablo López Álvarez, «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault», en Sonia Arribas, Germán Cano, Javier Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, La Catarata, Madrid, 2010, pp. 39-61. Textos fundamentales sobre la construcción económica de la vida son el ya clásico de Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, traducción de M. Pérez Colina, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002, el de Laura Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, prefacio de Roberto Esposito, Laterza, Bari, 2006, y el ya citado de Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*.

16 «Emprender» es definido de la siguiente manera por Covarrubias: «Determinarse a tratar algún negocio arduo y dificultoso; del verbo latino *apprehendere*, porque se le pone aquel intento en la cabeça y procura executarlo. Y de allí se dixo empresa, el tal acontecimiento. Y porque los caballeros andantes acostumbraban pintar en sus escudos, recamar en sus sobrevestes, estos designios y sus particulares intentos, se llamaron empresas; y también los capitanes en sus estandartes cuando yvan a alguna conquista. De manera que empresa es cierto símbolo o figura enigmática hecha con particular fin, endereçada a conseguir lo que se va a pretender y conquistar o mostrar su valor y ánimo. La mejor empresa de quantas ha avido y avrá fue la de Constantino Magno, de la cruz con la letra: *In hoc signo vincam*» (*Tesoro de la Lengua Castellana o Española, según la impresión de* 1611*, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de* 1674, edición de Martín de Riquer, Horta, Barcelona, 1943, *s. v.*).

17 Que en los membretes de los organismos oficiales (y decir «membrete» es ya inexacto, pues se trata de verdaderos logotipos que, sin embargo, rinden cierto tributo a la forma tradicional del membrete epistolar, en franco proceso de obsolescencia por motivos fáciles de comprender) aparezca, junto al escudo nacional y los nombres del organismo y del ministerio correspondiente, la inscripción «Gobierno de España» es tan inapropiada y disonante como lo sería si dijera «Estado». Que los organismos de la administración central dependen del Gobierno de España es cosa que no hace falta explicitar, y hacerlo da a entender que el Gobierno es una entidad más, como cualquier otra de las que admiten organismos dependientes y subordinados.

18 Y, dicho sea incidentalmente, no es posible dejar de advertir sobre la condición metonímica de «voz» cuando vale por «palabra».

19 Debe advertirse que la desaparición de horarios fijos en el comercio constituye una señal cierta de la pérdida de límites del mercado. Un establecimiento comercial que no cierre en toda la semana y que tan solo suspenda su actividad en horas generalmente dedicadas al sueño (aunque esta última limitación se hará pronto obsoleta, sin duda ninguna) viola las convenciones comerciales tradicionales de un modo muy llamativo, y es expresión de un mercado que invade la totalidad del tiempo y se dispone a ocupar también el espacio entero. Naturalmente, es la atención a los consumidores y a sus derechos lo que lleva a este totalitarismo temporal del mercado: comprar cualquier bien un domingo por la tarde o cualquier día de diario a las once de la noche es algo exigido por cualquier vida flexible y poco amiga de las ataduras convencionales; la primerísima condición de esa vida trepidante, aprovechada al máximo y en continua reinvención del súbdito moderno, es poder consumir a todas horas, lo que desde luego exige que el mercado no cierre los ojos jamás.

20 La estructura metonímica de «mercado» se asemeja en esto a la de «teatro», con la notable diferencia, digna de ser reseñada, de que en el mercado no hay distinción entre actores y espectadores ni existe, por tanto, una escena. Cabría preguntarse, sin embargo, si los escaparates y la propaganda comercial cumplen función escénica, pero la respuesta no puede conducir a la analogía con el teatro, porque el mercado es un espec-

táculo total que no permite la condición del mero espectador. Cfr. sobre el teatro como metonimia nuestro libro, «La ironía de la esencia», en nuestro libro, ya citado, *La clac y el apuntador*, pp. 76-79.

21 Conforme a la distinción de John R. Searle entre «reglas constitutivas» y «reglas regulativas». Véase *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, pp. 32-42 (hay traducción castellana de Luis M. Valdés Villanueva, Cátedra, Madrid, 1980). La terminología está inspirada, naturalmente, por los «principios constitutivos» y «regulativos» de Kant (*Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, B221-223)

22 De hecho, con una expresión como «buena casa» se da a entender algo muy semejante a aquello en lo que se piensa cuando se dice «muy buen comercio» o «muy buena firma». Lo que con «bueno» se da a entender en estos casos no es de ninguna manera que tales entidades se ajusten cabalmente a lo que de ellas cabe esperar, sino más bien cierto suplemento suntuario, visible para todos o reservado a gentes escogidas. Esta bondad económica, estrechamente emparentada con lo noble y distinguido más que con los beneficios contantes y sonantes, tiene ganado a pulso su lugar en cualquier genealogía de la moral y, precisamente por estar en la *pudenda origo* de los conceptos morales, tiene que apartarse de estos con toda clase de cuidados.

23 Sobre la noción (weberiana) de «contexto de acción», puede verse nuestra nota «Cómo encajar acciones en contextos. Sobre la "comprensión explicativa" en la filosofía de la ciencia social de Max Weber», en Anna Estany, Daniel Quesada (eds.), *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1997, pp. 374-377.

24 Cfr. la ya citada sección VI de la parte IV del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*.

25 Cfr. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Castalia, Madrid, 1970.

26 La preponderancia del concepto de «ciencias sociales» respecto de los de «ciencias del espíritu», «ciencias humanas», «ciencias de la cultura» y, desde luego, «ciencias morales», es bien indicativa no solo (como es evidente) del desuso completo de todo concepto de espíritu, sino también del desplazamiento de la cultura y la moral a terrenos en los cuales lo menos pertinente es el conocimiento. Ciencia la habrá de la sociedad, pero menos claramente del ser humano, a cuya versatilidad y riqueza constitutivas les conviene más la existencia de algo que no es conocimiento, sino cultivo: las llamadas, a menudo con unción cargante, «humanidades».

27 Clásico sobre el tema es Carl Schmitt, *Romanticismo político*, traducción de L. A. Rossi y S. Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2000. No debe dejar de leerse la introducción de Jorge E. Dotti, «"Definidme como queráis, pero no como romántico"», a esta edición. Nos hemos ocupado del tema en la primera parte del libro, ya citado, *Filosofía de la caducidad.*

28 Si bien la noción específicamente cristiana de οἰκονομία como administración de la salvación fue imprescindible para la formación de la idea moderna de economía. Véase la muy persuasiva obra de Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007 (hay traducción castellana de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2008). También el ya citado *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, de Elettra Stimilli.

29 Sobre lo impecable y lo implacable, véase Rafael del Águila, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, y *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004.

30 Isidoro, *Sententiae*, lib. III, cap. 51, *PL*, LXXXIII, col. 723-724, cit. por Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducción de I. Massot Puey, Universidad de Granada, 2005, pp. 119-120.

31 Clásico sobre el tema es Enrst Kantorowicz, «*Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought», *The American Historical Review* (1951), 56 (3), pp. 472-492. En torno a la conscripción obligatoria es imprescindible Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de marte.* 1. *El ejército nacional*, Alianza, Madrid, 1986.

32 Véase Ernst Jünger, «La movilización total», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 87-123.

33 Repárese en la expresión «capitán de industria». El momento en que el capataz laboral deja de ser una adaptación del sargento y se convierte en alguien muy semejante en casi todo al preparador o «míster» de una cuadrilla de jugadores de fútbol es quizá el instante decisivo de la historia contemporánea. Ese es el momento preciso en que puede cobrarse plena certeza de que la guerra se ha convertido en algo plenamente *exterior*, indoloro para el ejército atacante y desmesuradamente destructivo para la población atacada.

34 La liturgia cívica de los valores no debe confundirse, aunque sea inevitable reparar en la semejanza, con el ritual establecido en la Francia revolucionaria bajo la Convención. Aunque la obsesión por el establecimiento de un nuevo culto llegó a extremos sin parangón, debe advertirse que se trataba de la agónica *sustitu-*

ción del culto católico (o, en general, cristiano) por otra cosa, mientras que la más informal y laica liturgia contemporánea de la proclamación de valores surge más bien de una *transposición* o *transferencia*.

Tercera parte
Espacio público y tiempo público

1 «Xenofonte y Aristóteles, sin ocasión a mi parecer *[sans occasion à mon advis / nulla probabili ratione]*, diuidieron la económica de la política *[l'oeconomie de la pólice / a politicis oeconomica]*, cosa que no se puede hacer sin desmembrar la parte de su todo, y es fabricar una ciudad sin casas *[bastir une ville sans maisons / sine ullis aedificiis urbes construere]*. […] Y ansí, por la económica entendemos el justo gouierno de la familia y la autoridad que la caueza de ella tiene sobre los suyos y la obediencia que le es deuida. Esto dexaron de tratar Aristóteles y Xenofonte. Pues ansí como la familia bien reglada es la verdadera ymagen de la República, y la autoridad doméstica semejante a la autoridad suprema, ansí también el justo gouierno de la casa es el verdadero modelo del gouierno de la República *[Tout ainsi donc que la famille bien conduite est la vraye image de la Republique et la puissance domestique semble à la puissance souveraine, aussi est le droit gouvernement de la maison le vray modelle du gouvernement de la Republique / Quemadmodum igitur familia bene ac prudenter instituta, vera est civitatis ipsius imago; ac domesticum imperium, summae in Republica potestati quodammodo simile: ita quoque familiae regendae ratio singularis quaedam est Reipublicae instituendae ac moderandae disciplina]*. Y ansí como todo el cuerpo se siente bien quando cada uno de los miembros en particular haze su deuer, de la misma manera la República goçará de prosperidad quando fueren bien gobernadas las familias.» Juan Bodino, *Los seis libros de la República, traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Añastro Isunza*, Libro primero de la República: Qual es el fin de la República bien ordenada. Capítulo II: «De la económica y de la diferencia entre la República y la familia». Edición y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 157. Los textos en francés y en latín corresponden a Jean Bodin: *Les Six Livres de la République / De Republica libri sex*, *Livre premier / Liber I*, primera edición crítica blingüe de Mario Turchetti, texto de Nicolas de Araujo y prefacio de Quentin Skinner, Garnier, París, 2013, pp. 180-181.

2 *Política*, I, 1252 a 13-14.

3 Cfr. Émile Benveniste, «"Pubes" et "publicus"», *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 29 (1955), pp. 7-10.

4 *Ética Nicomáquea* (en adelante *EN*), *I,* 1095 a 19.

5 *EN*, I, 1098 a 16-17.

6 Conforme a la célebre anotación de Benjamin en las tesis *Sobre el concepto de historia*. Puede verse sobre el particular nuestro libro *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

7 *Loc. cit.*

8 *Ibíd.*

9 Cfr., sobre todo, Siegmund Schlossmann, *Persona und* ΠΡΟΣΩΠΟΝ *im Recht und im christlichen Dogma*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968 [Impresión facsimilar de: *Festschrift der Universität Kiel zum Geburtstage S. M. des Kaisers am* 27.1.1906].

10 *Política*, II, 1261 a 17-21.

11 Sobre el fisco como persona véase el clásico estudio de Kantorowicz, «Christus fiscus», en *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber,* 30.*VII.*1868 — 30.*VII.*1948, hrsg. von Edgar Salin, Lambert Schneider, Heidelberg, 1948, pp. 223-235, así como Bartolomé Clavero, «*Hispanus fiscus, persona ficta*. Concepción del sujeto político en el *Ius commune* moderno», *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 11/12 (1982-83), pp. 95-167.

12 Acúdase a los clásicos *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, de Kantorowicz (traducción de S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, Akal, Madrid, 2012), y *Corpus Mysticum. L'Eucharistie*

et l'Église au moyen âge, de Henri de Lubac (Aubier-Montaigne, París, 1949).

13 Seguramente Hobbes sí quiso hacerlo, pero se enredó en su propia trampa. Véase nuestro trabajo «La muerte según Hobbes», en Manuel Ballester y Enrique Ujaldón (eds.), *Sobre la muerte,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 229-271. La célebre exposición de Locke sobre la identidad personal se encontrará en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. XXVII, §§ 9-15, traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, pp. 318-333.

14 La cenosis en cuestión no necesita ni mucho menos ser interpretada teológicamente. Basta, en realidad, con imaginar un vaso, u otro recipiente, que se vuelca y se vacía de su contenido, siendo el recipiente el *subiectum* y el líquido el *adiunctum*. La prioridad que la metafísica occidental ha dado a la sustancia sobre el resto de las categorías (y que, según Heidegger, se trasladará modernamente a la concepción del llamado «sujeto», como el propio lenguaje ordinario sugiere cuando llama sujeto a la persona) debería entenderse como un caso de metonimia de continente por contenido o —según pone de manifiesto la terminología retórica tradicional cuando señala que dichas metonimias toman «subiectum pro adiuncto»— de sujeto por adjunto. Al decir que he tomado tres vasos de vino, transfiero al *subiectum* lo que corresponde al *adiunctum* porque este se ha volcado o derramado en aquel, vaciando el recipiente en que antes se encontraba. Si el vaso está lleno, lo está tan solo por el vaciamiento de otra cosa que aquí no tiene presencia ni necesita nombrarse, pero esa plenitud del vaso que hace de él un soporte en acto (y que da toda legitimidad al tropo de la metonimia, el cual resulta ser nada retórico y sí altamente metafísico) no es más que *el resto* que ha dejado un acto de vaciamiento, algo que con frecuencia se mostrará del todo patente en su condición de resto, a saber, cada vez que al vaciarse la botella o frasca, se derrame algo fuera del vaso. Ese «té fuera de la taza» de que hablaba Wittgenstein en la *Lecture on Ethics* es capital para entender la cenosis lógica en que consiste toda predicación. Puede verse nuestro estudio «Las dos éticas de Wittgenstein», en la ya citada *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*.

15 El caso más notable de sustantivación de deícticos en la historia de la filosofía es, sin duda, el capítulo sobre «Die sinnliche Gewißheit; oder *das Diese* uns *das Meinen*», de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel («La certeza sensible o el *esto* y la *suposición*» en la traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; «La certeza sensible; o el esto y el *Meynen* [querer decir que se queda en querer decir]» en la de Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006, y «La certeza sensorial; o el esto y mi opinión que quiero íntimamente decir», en la de Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010).

16 Y al decir en castellano «el yo», solo que de manera no del todo coincidente. Ciertamente «yo» expresa de por sí nominativo (es, no en vano, una de las poquísimas palabras del castellano que constituyen en exclusiva una muestra de ese caso gramatical) y en esto difiere del inglés «self» y del castellano «sí mismo/-a» pero, al igual que ocurre con estos dos últimos ejemplos, sufre violencia lógica al anteponérsele el artículo con que se lo sustantiva. Es de la mayor importancia, sin embargo, reparar en que «the self» se haya traducido al castellano como «el yo» y no como «el sí mismo». Al decir «el yo» se ejecuta una sustantivación que enmascara un cambio de *suppositio termini*, pero solo un cambio tal, mientras que, al decir «el sí mismo», la violencia es doble porque añade a lo anterior la conversión de un término que solo puede usarse en *casus obliquus* en un artificioso y contranatural *casus rectus*. El *self* moderno es el resultado de esta doble retorsión lógica.

17 *De anima.*, III, 429 a 27.

18 Véase Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004.

19 Véanse los ya clásicos *El declive del hombre público,* de Richard Sennett, traducción de Gerardo di Masso, Península, Barcelona, 1978; *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad,* de Helena Béjar, Alianza, Madrid, 1988, y *La intimidad,* de José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1996.

20 *EN,* IX, 1169 b 7 y 1170 b 6.

21 Cfr. la ya citada «Wissenschaft als Beruf», p. 591.

22 Como se expone con detalle en el ya citado *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, de Roberto Esposito.

23 En la *Escuela de mandarines,* de Miguel Espinosa (con introducción y notas de Carmen Escudero, Ediciones de la Torre, Madrid, 2001, p. 180, nota 1, [1.ª edición: Los Libros de la Frontera, Barcelona, 1974]), se aclaró que la «Feliz Gobernación» había de entenderse de dos maneras: «La primera, en boca de los heterodoxos, significa el dominio tiránico y absurdo de los mandarines, legos, becarios, alcaldes y gente de estaca, subyugadores del Pueblo y del Intelecto; la segunda, ortodoxa y más antigua, denota la empresa de gobierno sometida a los Preceptos Sustantivos y Adjetivos de la Escritura». Por lo que hace a la primera clase de preceptos (se omitirá aquí la segunda), «la Feliz Gobernación suponía la existencia de dos castas originarias: los manda-

rines y el Pueblo; tres castas auxiliares: los legos, los alcaldes y la gente de estaca; y una casta transitoria: los becarios. También suponía cuatro Jurisdicciones, a saber: 1. La Comparecencia Dialéctica, encarnada en el Gran Padre Mandarín o Razón que interpreta los Hechos, único Calificador de cuanto acaecía en el mundo. 2. La Comparecencia Decisoria, encarnada en los mandarines congregados en Consejo que gobernaba según la Escritura. 3. La Comparecencia Moderadora, encarnada en un Conciliador que intermediaba entre el Pueblo y los mandarines. 4. La Comparecencia Fáctica o de simple hecho, encarnada en el Pueblo, que estaba allí y no gobernaba siquiera por representación, pues el Conciliador era un simple mediador. Por este motivo, el Pueblo fue denominado casta aquiescente o anuente.» ¿Habrá de leerse la *Escuela de mandarines* de Espinosa —uno de los mejores libros escritos en castellano en el siglo XX— como la descripción de la época que precedió a otra (la Gobernación Felicísima) en la que se ha logrado persuadir a todo súbdito de su condición de mandarín?

24 «Dos conceptos de libertad», traducción de Julio Bayón en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 187-243.

25 El lugar clásico de la discusión de este asunto es, claro está, Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, edición de Julio A. Pardos, traducción de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007.

26 Véase Antoni Domènech, «…y fraternidad», *Isegoría*, 7 (1993), pp. 49-78.

27 «La revelación del agente en el discurso y en la acción», § 24 de *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, introducción de Manuel Cruz, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 205-210.

28 Véanse Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento político nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bolonia, 1992, y Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari, 2008 (hay traducción castellana de esta última obra, por A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2011).

29 María Zambrano, «La experiencia de la vida» [fechado en Roma, 1960], en *Los sueños y el tiempo* [póstumo de 1992], *Obras completas III: Libros (*1955-1973*)*, edición dirigida por Jesús Moreno Sanz, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 869. Conviene contextualizar la cita en los dos párrafos que la preceden: «Experiencia es la transparencia desde el sujeto que mira su propio vivir. El medio es sin duda la conciencia, especie de cristal que se hace visible cuanto mayor sea la transparencia, lo cual no depende ciertamente solo de ella. / La experiencia es así un inacabable proceso, pues que jamás podrá llegar a su total resultado, a su cumplimiento. Pues si llegara a cumplirse, el vivir de un sujeto le sería presente en orden a la profundidad y en orden al tiempo. Nada nuevo acontecería sin que inmediatamente entrase en esa especie de esfera cristalina, pues el sujeto se habría hecho por completo dueño de sí, se habría apropiado de su propia vida, que sería enteramente suya, sin rastro alguno de esas dos condiciones que parecen acompañar la vida humana: la ambigüedad y una cierta enajenación. Pues que en el hombre se da un conflicto —de esencia trágica— entre su vida y él como sujeto de ella. Sujeto envuelto en ella porque no la posee totalmente, porque apenas la posee y peligra siempre de ser poseído por ella».

30 Paradigmático es, desde luego, el «hombre interesante» de Ortega. Véase «Para una psicología del hombre interesante», *Obras completas*, V (1932-1940), Taurus-Revista de Occidente, Madrid, 2006, pp. 182-194.

31 *Analíticos segundos*, 70 a 1-2, según la traducción de Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Gredos, Madrid, 1988.

32 «La ley fundamental de toda comprensión y de todo conocimiento —escribió Ast— es encontrar a partir de lo particular el espíritu del todo, y concebir lo particular por medio del todo; en el primer caso, el método de conocimiento es analítico, y en el segundo sintético. Pero uno y otro solo pueden existir uno con otro y uno en razón del otro, del mismo modo que no se puede pensar el todo sin lo particular como miembro suyo, y lo particular sin el todo como la esfera en que vive. Ninguno es anterior al otro, porque ambos se condicionan mutuamente y son en sí mismos una sola vida armónica». Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Krtik* (1808), § 75, cit. por Peter Szondi, *Introducción a la hermenéutica literaria*, edición de Jean Bollack y Helen Stierlin, introducción de José Manuel Cuesta Abad y traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2006, p. 187. Que Ast no era ajeno del todo al escándalo de lo circular es algo que Szondi muestra con la mayor agudeza en estas páginas: «lo que en Ast se presenta como solución al problema del círculo hermenéutico es más bien su negación» (p. 189).

33 Véase nuestro ensayo «Juicio, violencia y legitimidad», en el libro, ya citado, *La clac y el apuntador*, p. 289.

34 *Crítica de la razón práctica*, *Ak*. V, p. 28, traducción de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000, p.

93. Naturalmente, el *Imperator Romanorum* y el *Roi Très Chrétien* solo eran hermanos en sentido figurado.

35 Véase *God & Gun. Apuntes de polemología*, Destino, Barcelona, 2008, libro I, § 4, pp. 22-23.

36 Véase todo cuanto sobre el llamado «imperativo de la disidencia» ha sostenido Javier Muguerza en los últimos treinta años. Pueden consultarse, entre otros que están dispersos, los textos comprendidos en el volumen *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Argés, Madrid, 1998.

37 Es una «mención nominativa», en el sentido del que tuvimos ocasión de hacernos cargo en «Sobre la preterición», ensayo tercero de la segunda parte del ya citado *La clac y el apuntador*, pp. 186 ss.

38 Remitimos nuevamente a los capítulos I y VII del libro de Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*.

39 *Retórica*, I, 1359 b 19 - 1360 b 2 (en adelante *Rhet.*). Véase sobre esta lista, su precedente en Jenofonte y su correspondencia casi exacta en la *Retórica a Alejandro*, la nota de la edición de Quintín Racionero (Gredos, Madrid, 1990).

40 Sobre el papel corruptor de los acuerdos sobreentendidos en la discusión pública no debe dejar de leerse el iluminador artículo de Carlos Piera, «El sobreentendido y la madurez cívica», *Revista de Occidente*, 386-387 (2013), pp. 121-135.

41 *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 52-54.

42 Puede verse sobre el particular nuestro artículo «La paradoja del compromiso», en R. R. Aramayo, J.F. Álvarez (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés-CSIC, Madrid, 2006, pp. 379-408.

43 La suposición de que el texto que leo tiene o puede tener algo que decirme precisamente *a mí* —como si hubiese sido escrito pensando en este preciso lugar, momento y acto de lectura— forma parte de las enseñanzas más frecuentes con que se *motiva* a los jóvenes para que tomen los textos literarios (o de cualquier otro tipo) como cosa *que va con ellos* y no les es ajena. El buen lector entabla, se dirá, un diálogo entre el texto y él, como el que pueda tenerse con un amigo muy cercano, y el logro de tal cercanía libresca es la meta de la educación humanística. Esta superstición de profesores suministra también el fundamento que necesita la creencia en un espacio público que deja sitio para que cada cual se ponga en el lugar del otro. En realidad, la idea que se tenga del diálogo (y, de manera más amplia, de lo que se llama comunicación) dependerá de la que se tenga de su relación con el monólogo. El monólogo, ha escrito Carlota Fernández-Jáuregui, es «un arte de la yuxtaposición, de la acumulación, un habla inconexa en la que desde el principio se atisba el final, que transcurre con la falsa impaciencia de querer saber lo que ya se sabe. Hablar con otro es prolongar esa falaz espera, desplegar y poner en orden el monólogo en el negocio de un simulado *dare et accipere*. Y escribir es adoptar esa postura vectorial que finge evitar el daño de la verdad última que supone decir que estamos solos y que nuestras palabras son el signo excesivo de nuestra carencia» («Monólogo uno. La instancia dramática de la enunciación en el poema», *Dialogía*, 7 [2013], pp. 147-173). En efecto, la ilusión del diálogo —y, con ella, esa ficción del «lugar del otro»— es un entretenimiento con el que aplazar el hallazgo de que quien habla es siempre un cuerpo extraño al propio, ya sea que hable consigo mismo, ya con otra extrañeza que no lo será para ella menos que para uno.

44 Véase nuestro escrito ya citado «La paradoja del compromiso». Se trata de un inmenso «bloque de simultaneidad». Léase sobre esto Agustín García Calvo, *Del lenguaje*, Lucina, Madrid, 1980, en particular las secciones III y IV.

45 Puede verse nuestra obra, ya citada, *La fábrica del bien*, p. 230.

46 «Mauors telum suum concutit» (Tito Livio, XXII, 1, 12.)

47 Sobre el término «semelyusivo» (de *semel iussit semper paret*), véase nuestro escrito, ya citado, «La paradoja del compromiso».

Cuarta parte

1 Puede verse nuestro trabajo «La naturaleza por duplicado», en *La moral como anomalía*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 23-110.

2 Según se dijo en su día del dinero extraído de los beneficios de las letrinas. Véase el libro del mismo título de Rafael Sánchez Ferlosio (Destino, Barcelona, 2003).

3 *EN*, V, 1138 a 1-2. María Araujo y Julián Marías (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949) traducen «aquel que […] no exige una justicia minuciosa en el mal sentido y sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte». Julio Pallí (Gredos, Madrid, 1985) vierte «aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado». Cfr. *Rhet.* I, 1374 a 28 - 1375 a 24.

4 *S*obre la μεγαλοπρέπεια, cfr. *EN*, III, 1122 a 17 - 1123 b 33.

5 «Et ponit quandam proprietatem talis virtuosi, et dicit quod talis non est *acrivodikeos*, id est diligenter exequens iustitiam *ad deterius*, idest ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuit poenas, quamvis habeat legem adiuvantem ad puniendum». *Sententia libri Ethicorum*. Liber 5, lectio 16, n. 12. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia:*, ed. Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000: www.corpusthomisticum.org

6 «Non enim poenae sunt per se intentae a legislatore, sed quasi medicina quaedam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de poena quam sufficiat ad cohibenda peccata». *Ibíd.*

7 *Rhet.*, I, 1357 a 34 - 35.

8 *EN*, V, 1137 a 31 - b 26.

9 *EN*, V, 1137 b 23-24; cfr. *Rhet.*, I, 1374 b 12 - 15.

10 *EN*, 1137 b 14.

11 *Ibíd.* y 1137 b 16.

12 *EN*, 1137 b 19-20.

13 *EN*, 1137 b 29-33.

14 Hemos tenido ocasión de ocuparnos de alguna epanortosis notable en la ya citada *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo,* p. 150.

15 Véase el ya citado *Manual de retórica literaria,* de Lausberg, § 784-785.

16 En su ya citado «Monólogo uno. La instancia dramática de la enunciación en el poema», Carlota Fernández-Jáuregui ha expuesto los principios de una distinción entre dos clases de figuras retóricas —las «mostrativas o deícticas» y las «indicativas o referenciales»— que expresarían, respectivamente, las capacidades prolépticas o anticipatorias de un habla cuya dirección es irreversible (y aquí se habrían de incluir la prolepsis, la exclamación, la prosopopeya, el apóstrofe, la hipotiposis, la etopeya, el énfasis o la ecfrasis), y las que «instauran la repetición o remiten a algo anterior que se sobreentiende o que se suspende» (*op. cit.*, p. 170) y que, como en la preterición, la agnominación, la interrogación, la *sustentatio* o la ironía (o como en cualquier oración adversativa), hacen comparecer la pugna de las palabras por ser capaces —sin duda en vano— de «retra(c)tarse». La epanortosis es quizá la más explícita y audaz de esta última clase de figuras.

17 *Metafísica*, α, 993 b 5. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

18 Véase el ensayo, ya citado, de Rafael Sánchez Ferlosio, «Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir». Arrojar el arco —como el soldado de Arquíloco hizo con el escudo— no solo se tomará casi siempre como un caso típico de ruptura de la propia identidad (según aparece argumentado en el ensayo de Ferlosio), sino que, cuando se atiende al símil de Aristóteles, tendrá que reputarse como traición suprema a nuestra común vocación de amantes del saber y de procuradores del bien. Que los saberes más preciosos y los bienes decisivos resulten de la renuncia a disparar será motivo de escándalo, o incluso de burla, para cualquiera que esté medianamente bien instalado en alguna tradición seria de pensamiento.

19 Nuevamente, traducción de Tomás Calvo.

20 *Ética Nicomáquea*, I, 1094 a 23-24.

21 En el celebérrimo «Con la iglesia hemos dado, Sancho» del *Quijote*, II, 9 se expresa con admirable economía el fondo azaroso de todo encuentro o hallazgo, solo que tomando dicho fondo por su lado malo, como si en dar con algo acechase siempre algún peligro o infortunio. Véanse la nota al pie de la edición Rico y las

referencias proporcionadas por sus notas complementarias (*Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 696 del primer volumen y 461 del segundo).

22 *Rhet.*, II, 1385 b 14.

23 «Sea la compasión cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece», traduce Antonio Tovar (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953). «Un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece» y «un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece» son las opciones respectivas de Quintín Racionero, en su edición ya citada, y de Alberto Bernabé (Alianza, Madrid, 1998).

24 Rafael Sánchez Ferlosio, «(Dos gallinas ciegas)», en *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Destino, Barcelona, 2002, p. 140.

25 *EN*, VI, 1144 a 28-31.

26 Aunque propiamente deba entenderse al revés: es el cuerpo quien se transforma en apéndice o prótesis del instrumento. Cfr. el ensayo, ya citado, de Ferlosio «Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir» y lo que trata de argumentarse en nuestro comentario, también citado, «La expropiación de la mano».

27 *EN*, VI, 1144 b 25-32.

28 *EN*, 1144 b 30.

29 ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν (*EN*, VI, 1144 b 28).

30 τὴν μὲν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἀρετή (*EN*, VI, 1144 a 20-22). Aquí ya no deberá entenderse, restrictivamente, la virtud ética o del carácter, sino la virtud en general.

31 Sobre «esquema» y «figura», véase Erich Auerbach, *Figura*, introducción de J.M. Cuesta Abad, traducción de Y. García Hernández y J.A. Pardos, Trotta, Madrid, 1998.

32 *Ética Nicomáquea*, VII, 1146 a 19 y 1151 b 18-20.

33 Espasa-Calpe, Madrid, 1992, *s. v.*

34 Véase José Manuel Cuesta Abad, «*Lógos deinós*. Retórica de lo Inquietante», en *La escritura del instante*, Akal, Madrid, 101-149.

35 «Izquierdear» es, según la ya mencionada 21.ª edición del DRAE, «apartarse de lo que dictan la razón y el juicio».

36 Lo directo, y con ello lo derecho y el derecho, remiten siempre a una vía que evita el desvío: «Si queremos representarnos gráficamente la diferencia entre el *ius* romano-pagano y el *directum* bíblico-cristiano —dice Álvaro d'Ors— podemos decir que aquel se realiza mediante un acto de fuerza que, como siempre, se instrumentaliza en las manos del hombre, en tanto el *directum*, que consiste en seguir la *via recta*, se realiza mediante un movimiento de los pies, que no se salen del camino trazado; también *peccatum*, concepto estrechamente vinculado con el de *directum* por su origen bíblico, tiene que ver con los pies y no con las manos, pues significa, en su sentido más originario, el "traspiés", es decir, el paso en falso. Así pues, la observancia de la justicia, para esta nueva concepción bíblico-cristiana del derecho, se puede cifrar en aquel versículo bíblico de "*pes meus stetit in directo*". Para la antigua concepción indoeuropea, en cambio, la justicia es algo que debe predicarse de la fuerza que se ejerce con las manos, y la *manus* es, ante todo, el símbolo del poder justo» (Á. d'Ors, «Derecho y ley en la experiencia europea desde una perspectiva romana», en *Parerga Historica*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 123-124).

37 Las esposas constituyen, de manera bien significativa, un esquema metafórico no solo de la atadura y de la coacción, sino también de la correspondencia y la responsabilidad. Cfr. nuestro ensayo, ya referido, «La naturaleza por duplicado».

38 Puede verse nuestro trabajo «La burla según Kant», en la ya citada *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*.

39 Véase Paul de Man, *El concepto de ironía*, trad. M. Asensi, Episteme, Valencia, 1996. Nos hemos ocupado de la cuestión en «El ironista y el tolerante», ensayo segundo de la ya citada *La moral como anomalía*, pp. 111-167.

40 *EN*, IV, 1127 a 19-20.

41 *EN*, 1127 a 21-25.

42 *EN*, 1127 a 32.

43 ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει.

44 Cfr. *supra*, § 14, p. 149, nota 13.

45 Puede verse, sobre la llamada justicia poética, la primera carta de la primera parte de nuestro libro, ya varias veces citado, *La clac y el apuntador*.

46 *Ética Nicomáquea*, VI, 1140 a 16-20.

47 Recuérdese lo dicho por Valente en «Conocimiento y comunicación»: «La poesía aparece […], de modo primario, como revelación de un aspecto de la realidad para el cual no hay más vía de acceso que el conocimiento poético. Ese conocimiento se produce a través del lenguaje poético y tiene su realización en el poema. […] Por existir solo a través de su expresión y residir sustancialmente en ella, el conocimiento poético conlleva no ya la posibilidad, sino el hecho de su comunicación. El poeta no escribe en principio para nadie y escribe de hecho para una inmensa mayoría, de la cual es el primero en formar parte. Porque a quien en primer lugar tal *conocimiento* se *comunica* es al poeta en el acto mismo de la creación». (José Ángel Valente, «Las palabras de la tribu», en *Obras completas, II. Ensayos*, edición de A. Sánchez Robayna, recopilación e introducción de C. Rodríguez Fer, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 46).

Información adicional

Que no somos ciudadanos, sino súbditos, y que la ciudadanía constituye un ideal no cumplido es una afirmación con la que resulta fácil estar de acuerdo. Pero el presente libro sostiene una tesis todavía menos gratificante: la de que "ciudadano" y "ciudadanía" son, en sí mismos, conceptos mixtificadores forjados para maquillar el rostro deforme y monstruoso de lo político.

Antonio Valdecantos sostiene que la dualidad de un orden secular y otro eclesiástico se transfiguró modernamente en la de Estado y mercado, siendo este último el sucesor natural de la Iglesia. Así pues, la doctrina medieval de la supremacía del poder eclesiástico sobre el secular expresa la verdad de la dominación contemporánea, donde la potestad del mercado rige la esfera de lo político.

Pero este libro no defiende ningún programa emancipador para instaurar un régimen de verdadera ciudadanía, sino que, por medio de una teoría alternativa del espacio, del tiempo y del lenguaje públicos, piensa las condiciones bajo las que el súbdito podría enfrentarse a lo político como a un mal definitivo e irredimible. Según Valdecantos, el día en que los súbditos repudiaran todo lenguaje legitimador y se burlaran de él sin reverencia alguna, estaríamos ante el modo de resistencia más insidioso y quizá, también, el más fecundo.

Autor

Antonio Valdecantos (Madrid, 1964) es catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid y autor de una amplia obra teórica y ensayística. En sus primeras obras ejecutó un programa crítico de la idea moderna y contemporánea de la

moral y, en la última década, viene elaborando una teoría del poder, de la historia y de la cultura, a contracorriente de las propuestas habituales. Entre sus obras destacan *La moral como anomalía* (2007), *El saldo del espíritu* (2014) —ambas publicadas por Herder Editorial—, *La excepción permanente* (2014), *Filosofía de la caducidad* (2015) y *Misión del ágrafo* (2016).

Otros títulos

La moral como anomalía, Antonio Valdecantos
El saldo del espíritu, Antonio Valdecantos
Sujetos en la niebla, Fernando Broncano
El ocaso de occidente, Luis Sáez Rueda
Comunismo hermenéutico, Gianni Vattimo
Topología de la violencia, Byung-Chul Han
En el enjambre, Byung-Chul Han
Psicopolítica, Byung-Chul Han

ÍNDICE

Portada 1
Créditos 2
Índice 3
PRÓLOGO 5
PRIMERA PARTE. LAS INSTITUCIONES SON TROPOS 17
§ 1. La deriva y la flecha 17
§ 2. Derivaciones circulares 25
§ 3. El linaje de las cosas 32
§ 4. Spatio depellere paulum 39
§ 5. La paradoja de la yema 49
§ 6. Una escurridiza metonimia 56
§ 7. Metonimias de continente y contenido, institucionales y de vínculo 64
§ 8. Otros tropos espaciales y vinculares 75
§ 9. Instituciones divinas 83
§ 10. Metonimia y homonimia 94
SEGUNDA PARTE. LA METAMORFOSIS DE LAS DOS CIUDADES 102
§ 11. Piratas, bandidos, hechos y valores 102
§ 12. Homonimia y «valor» 109
§ 13. Conceptos agustinianos 116
§ 14. Politodicea y cortocircuito 122
§ 15. La metonimia doméstica 132

§ 16. Hogar, firma y marca 140
§ 17. El mercado como metonimia y como metáfora 148
§ 18. La homonimia del orden 157
§ 19. La institución sin límites 163
§ 20. El retorno de las dos ciudades 171
§ 21. La espada moral del mercado 177
§ 22. Sermo doctrinae, terror disciplinae 186
TERCERA PARTE. ESPACIO PÚBLICO Y TIEMPO PÚBLICO 193
§ 23. Civitatis ipsius imago 193
§ 24. El lugar de todas las cosas 200
§ 25. Persona de Estado y persona de súbdito 206
§ 26. Espacios de mandarines 213
§ 27. La superstición de la transparencia 222
§ 28. Expansión y aproximación 228
§ 29. La superstición del interés común 236
§ 30. La superstición del acuerdo 245
§ 31. Lo público y lo pragmático 254
§ 32. Retórica de la espontaneidad 262
§ 33. El cómputo público del tiempo 269
§ 34. Urgentes medidas desprivatizadoras 277
CUARTA PARTE. EL SÚBDITO, LA TEORÍA, LA IRONÍA Y LA JUSTICIA 284
§ 35. El concepto y el mal 284
§ 36. La curvatura de la justicia 292
§ 37. El arquero doblemente diestro 301
§ 38. La recta fortuna 309
§ 39. Política y verdad 317

§ 40. Ética de la mendacidad 324
§ 41. El lenguaje político como práctica extorsionadora 332
§ 42. La justicia de la teoría 342
§ 43. Poética del súbdito 351
Notas 362
Información adicional 378